پانچ شد

باسمه تعالی

فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ۵۲۹۴

رده‌بندی دیویی: ع۱-۲ ۱۲۷۵ ق ۹۳۴ م ۲۹۷٫۳۱۲ مرجع ☐

سرشناسه: میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، ۱۱۵۱ - ۱۲۳۱ ق.

عنوان قراردادی: ——

عنوان: قوانین الاصول

شرح پدیدآور: ——

کاتب: محمد ابراهیم همدانی تاریخ کتابت:

محل نشر: تبریز ناشر: دارالطباعه مشهدی حاجی آقا تاریخ نشر: ۱۲۷۵ ق

صفحه شمار: ۲ ج. در یک مجلد: ۴۴۷ ص مصور ☐ درسی ☐ گراور یا افست ☐

زبان: عربی ابعاد: ۳۵ × ۲۲ نوع خط: نسخ

روش تهیه: وقفی ☐ اهدایی ☐ خریداری ☑ ارسالی ☐

واقف: آستان قدس رضوی تاریخ ثبت: مهر ۱۳۲۹

یادداشتها: عنوان دیگر: قوانین المحکمه

موضوع(ها): ۱. اصول فقه شیعه - قرن ۱۳ ق.

شناسه(های) افزوده: الف. همدانی، محمدابراهیم، کاتب. ب. آستان قدس رضوی (خریداری). ج. عنوان. د. عنوان: قوانین المحکمه.

فهرستنگار: ملک‌زیان تاریخ فهرستگاری: اردیبهشت ۸۷

٩٧٤٩٧

٢٩٠

هذا كتاب قوانين الأصول

من مصنفات العلماء الفحول اساس ... ميرزا ابو القاسم القمي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الأصول، وارشدنا الى شرائع الاحكام بمتابعة الكتاب وسنة الرسول، ووفقنا لمتابعة اهل الذكر ومعادن التنزيل، الذين هم الخلفاء من آل الرسول، صلى الله عليه وعليهم صلوة كثيرة متتالية مقرونة بالكرامة متلقاة بالقبول، ما دامت عقد المشكلات منحلة بانامل الدلائل وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول. **اما بعد** فهذه نبذة من المسائل الاصولية وجملة من مباني المسائل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين، وتبصرة لمن استرشد في سلوك نهج المحصلين، وذخيرة مرجوة لاجل فقري وفاقتي يوم الدين، حداني الى رسمها مذاكرة جمع من فضلاء الاصحاب ومباحثة جملة من اذكياء الاحباب، وكان ذلك عند قراءتهم على اصول كتاب معالم الدين للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين فاملت شطرا يتضمن عند التحرير تبيان عوائده ووضعت هذه الورقات على ترتيبه واضفت مسائل الى مسائله وفوائد الى فوائده ونبهت على ما في بعض افاداته واعرضت عن كثير من زوائده واذا وجدت وضع شيء منها على خلاف المعهود من مصنفات القوم فعذره الحرص على تكثير الفائدة مع عدم اقتضاء المقام الا ذلك فانصرفت بادنى مناسبة في الاقسام بجعل الزوائد اما مقدمة لاصل او خاتمة او غير ذلك وربما اضفت اصلا عليه حسبما ساعدني الوقت والمجال واوردت فيما فاته من هذه القواعد التي لم تذكر فيه على نحو مقتضى الحال وسميته بالقوانين المحكمة ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا الكتاب مع ان مؤلفه قصير الباع وقاصر الذراع وليس محسوبا من جملة من يركب هذا الشأن ويؤسس هذا البنيان وليس في مضمار الاثبات الا كراكب القصب او كراجل انفت فيها بالشأن فهو من فضل الله مشتمل على ما لم يشتمل عليه زبر السابقين ومخرج لجواهر ما اختفى من خبايا في كنوز كلمات الفائقين فان وجدتها بعد استيفاء الفكر

استيفاء النظر حقيقا بالقبول فلله الحمد على ذلك والا فالتمس منك الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب **اما المقدمة** ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه ونبذ من القواعد اللغوية واعلم ان قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم وله اعتباران من جهة الاضافة ومن جهة العلمية فاما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام ولكن لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منها الماهيات وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتني عليه شيء وفي العرف يطلق على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة في السنة الاصوليين وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والاولى هنا ارادة اللغوي ليشمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرهما والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هي النسب الجزئية وبالشرعية ما من شأنه ان يؤخذ من الشارع وان استقل باثبات بعضها العقل ايضا فخرج بالشرعية العقلية المحضة التي ليس من شأنها ذلك ككون الكل اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهو ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كان لها تعلق بعيد وههنا اشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول واستراح الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي وفيه مع ان الكلام النفسي فاسد في اصله ان الكتاب مثلا كاشف عن المدعى لا انه مثبت للمدعى فلا يكون دليلا في الاصطلاح والذي يخالجني في حله هو جعل الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة ان لاكل الميتة واكل الربا وغيرهما حكما ولكن لا نعرفه بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربوا ونحو ذلك وههنا اشكال اخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية موضوعاتها خارجية وقد تكون نفس العبادة ولا ريب ان معرفة ماهية العبادات وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام الخروج لان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادي العلم والمبادي قد تبين في ذلك العلم وقد تبين في غيره وتصور الموضوع واجزائه وجزئياته يحصل غالبا في اصل العلم ولا منافاة بين خروجه عن تعريف العلم ودخوله في طي مسائله وقولنا عن ادلتها من متعلقات العلم لا الاحكام فخرج علم الله وعلم الملائكة والانبياء ويمكن اخراج الضروريات ايضا عن ذلك فانها من جملة القضايا التي قياساتها معها ولا يسمى ذلك في العرف استدلالا ولا العلم الحاصل معها علما محصلا من الدليل اذ كان ذلك لضرورة علة لتلك العلم في نفس الامر واما اخراج مطلق القطعيات عن الفقه كما يظهر عن بعضهم فلا وجه له اذ الاستدلال قد يفيد القطع وقبله لم يكن قطع بالحكم وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل فانه ناش عن دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وهو ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه هكذا قرره القوم **اقول** ويرد عليه ان ذلك الدليل الاجمالي بعينه موجود للمجتهد وهو ان كل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي فان قلت نعم ولكن له ادلة تفصيلية ايضا مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحوهما والمراد ههنا ذلك وليس مثلها للمقلد قلت للمقلد ايضا ادلة تفصيلية فان كل واحد من فتاوى المفتي في كل واقعة دليل تفصيلي لكل واحد من المسائل فالاولى في الاخراج التمسك باضافة الادلة الى الاحكام وارادة الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا ثم ان ما ذكرناه بناء على عدم الاغماض عن طريقة القوم والا فالاولى ان ما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا عن علم المقلد انما يصح اذا كان ما ذكروه من الدليل الاجمالي للمقلد دليلا لعلمه بالحكم

تكميل بل هو دليل لجواز العمل به ووجوب امتثاله وكونه حجة عليه كما ان الدليل الاجمالي الذي ذكرناه للمجتهد هو ايضا كذلك فلا يحصل بذلك اخراج ما ذكروه ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية كما بيّنّا سابقا من ان ثبوت الاحكام في الجملة من ضروريات الدين فما دل على ثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة وغيرها مثل عمومات الايات و الاخبار الدالة على ثبوت التكاليف اجمالا ادلة لكن اجمالا لا تفصيلا وهذا لا يسمى فقها بل الفقه هو معرفة تلك الاحكام الاجمالية من الادلة التفصيلية والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك ولم يلتفت الى ما ذكرنا احد فيما اعلم ثم انهم اوردوا على الحد بان من الاحكام ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فما معنى العلم واجيب عنه بوجوه اوجهها ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية فان ظن المجتهد بعد ان كان من باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه كالتقية في زمان المعصوم فاذا سمع المكلف من لفظه في حال التقية يحصل له العلم مع انه ليس بحكم الله النفس الامري ولكنه هو حكم الله بالنسبة اليه والى المقلد قول من قال ان الظن في طريق الحكم لا في نفسه وان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب كما توهمه بعض الاصحاب ومنها ان المراد بالعلم هو الظن او الاعتقاد الراجح فيشمل الظن وهو مجاز بعيد استعماله في الحدود ومنها ان المراد بالعلم وجوب العمل به ومنها ان المراد العلم بانه مدلول الدليل وكلها بعيد والثاني ان المراد بالاحكان ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ فخرج عنه اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وان كان البعض فيدخل فيه من علم بعض المسائل بالدليل والجواب انا نختار اولا ارادة الكل ولكن المراد بالعلم التهيؤ والاقتدار والملكة التي بها يقتدر على استنباط الاحكام من الادلة ولا ينافي ذلك ما مر من الاجوبة عن السؤال الاول من جهة انها مبتنية على جعل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر فيما ذكر متعلقه سواء كان الادراك يقينيا او ظنيا والملكة لا تتصف بالظنية والعلمية لانا نقول الملكة معنى مجازي للعلم بمعنى الادراك متصف بالظنية والعلمية باعتبار الادراك ايضا فنقول بناء على جعل العلم بمعنى اليقين ان المراد الملكة التي يقتدر بها على الادراكات اليقينية وبناء على جعله بمعنى الظن الملكة التي يقتدر بها على الادراكات الظنية غاية الامر انه يلزم على ارادة الظن من العلم سبك مجاز من مجاز فالعلم بالحكم مجاز عن الظن به والظن مجاز عن ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن به وكذا يلزم ذلك على الوجهين الاخيرين فان العلم على اول الوجهين استعمل في الظن بشاهد وجوب العمل كما ان في السؤال السابق كان استعماله بشاهد رجحان الحصول فيه ومجازا مرسلا بذكر الخاص وارادة العام ثم يترتب على ذلك ارادة الملكة من تلك بعلاقة السببية والمسببية ويظهر من ذلك في الوجه الاخير ايضا وهو ارداء الوجوه وعلى ما اخترناه من الوجه الاول فلا يلزم ذلك وثانيا ارادة البعض ونقول اما ان يمكن تحقق التجزي بان يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض المسائل من الماخذ كما هو دون بعض او لا يمكن فعلى الثاني فلا ينفك الغرض عن المجتهد في الكل وعلى الاول كما هو الاظهر فاما ان نقول بحجيته وجواز العمل كما هو الاظهر او لا وعلى الاول فلا اشكال ايضا لانه من افراد المحدود وعلى الثاني فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه فيصح ايضا وان قلنا انه للفقه الصحيح فيبقى الاشكال في اخراجه واشراح من جعل العلم في التعريف عبارة عما يجب العمل به بان ذلك يخرج عن العلم فانه ليس بذلك ويمكن دفعه على ما اخترناه ايضا بانه لم يثبت كون ما ادركه حكما شرعيا حقيقيا ولا ظاهريا لان الدليل لم يقم على ذلك فيه واما موضوعه فهو ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل واما القياس فليس من مذهبنا **قانون** اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى كنفس المعنى فما يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فجزئي وما لا يمنع فهو كلي فان تساوت افراده في جميع افراده فمتواطي والا فمشكك وهذا التقسيم في الاسم واضح واما الفعل والحرف فلا يتصفان بالكلية والجزئية في الاصطلاح ولعل السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بنفسها والمعنى الحرفي غير مستقل بالمفهومية بل هو امر نسبي رابطي والة لملاحظة حال الغير في الموارد المتحصنة

المعينة ولا يتصور انفكاكها ابدا عن تلك الموارد فهي تابعة لتلك الموارد وكذا الفعل بالنسبة الى الوضع النسبي فان له وضعين فبالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى النسبة الى فاعل ما كالحرف واما اسماء الاشارة والموصولات والضماير ونحوها فان قلنا بكون وضعها عاما والموضوع له خاصا فيشبه الحرف لمناسبتها اياه في الوضع فلا بد ان لا يتصف بالكلية و الجزئية وانما المتصف هو كل واحد من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم التفات كثير منهم في تقسيماتهم للمعاني والالفاظ اليها واما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهو داخل في الكلي فيكون مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات ثم ان اللفظ والمعنى اما ان يتحدا بان يكون لفظ واحد له معنى واحد فاللفظ متحد المعنى والمعنى متحد اللفظ او لا فان تكثر كل واحد منهما فالالفاظ متباينة سواء توافقت المعاني او تعاندت وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد اللفظ وتكثرت المعاني فان وضع لكل منها مع قطع النظر عن الاخر ومناسبته سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون او عدم التذكر ولكن لم يلاحظ المناسبة فمشترك و يدخل فيه المرتجل وربما جعل قسيما له نظرا الى ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الاخر وان كان من جهة عدم المناسبة ايضا بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه عدم المناسبة فيحصل فيه نوع تبعية وفيه تعسف وعلى هذا يخرج المبهمات من المشترك على القولين لعدم تعدد الوضع للمشتمل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما على قول قدماء اهل العربية فظ واما على القول الاخر فلان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلي ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين وان لم نقل باشتراكها في خصوص الموارد الجزئية وان اختص الوضع المستقل بواحد فهو حقيقة والباقي مجاز ان كان الاستعمال فيها بمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كانت بمجرد الشهرة فيدخل المجاز المشهور كما سيجيء او منقول ان ترك المعنى الحقيقي اولا ووضع لمعنى اخر بمناسبة الاول او استعمل في المعنى المجازي وكثر استعماله الى ان وصل الى حد الحقيقة فالمنقول منهما تخصيصي وتخصصي والثاني يثمر بعد معرفة تاريخ التخصص هذا كله في الاسماء ظاهر واما الافعال والحروف فالحقيقة والمجاز فيهما انما هو بملاحظة متعلقاتها وتبعيتها كما في نطقت الحال وليكون لهم عدوا هذا بحسب المواد واما الهيئة فقد يتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضي للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب والندب ولا يذهب عليك ان الحيثية معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك مباينا او مرادفا والمرادف مباينا الى غير ذلك فلاحظ ولا تغفل **قانون** اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وفي غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة تنسب الى الواضع وفي معنى الوضع استعمال اللفظ في شيء مع القرينة مكررا الى ان يستغني عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن القرينة ينقسم الى اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية والنحوية والعامة وكذلك المجاز بالمقابلة واعلم ان المجاز المشهور المتداول في السنتهم المعبر عنه بالمجاز الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة ويريدون به ما يتبادر منه المعنى بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر وسيجيء تمام الكلام واما المجاز الذي صار في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بينا **قانون** اعلم ان الجاهل بكل اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة حقايق الفاظه ومجازاته فله طرق الاول تنصيصهم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني وان استعماله في الفلاني خلاف موضوعه الثاني التبادر وهو علامة الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان الجاهل بمصطلح هذه الطايفة اذا تتبع موارد استعمالها

ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية او مقالية ولو كانت شهرة في
الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له وعرف ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع
عندهم لهذا المعنى وينتقل اليه انتقالا انيّا فيكون التبادر معلولا للوضع واما العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون
الى اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام الجاهل ولما كان استناد الانفهام الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة
فيه امرا غامضا لتفاوت الافهام في التخلية عنده وتفاوت القرائن في الخفاء والوضوح فمن ذلك يجيء الاختلاف
في دعوى التبادر من الاجانب بالاصطلاح المذكور فقد يكون الانفهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة القرائن الخفية
ويدعي الغافل التبادر بزعم انتفاء القرينة ويدعي خصمه التبادر في معنى آخر وهكذا ولذلك اوجبوا استقراء غالب موارد
الاستعمال ليزول هذا الاحتمال فالاشتباه والخلط اما لعدم استفراغ الوسع في الاستقراء واما لتلبيس الوهم واخفاء
القرينة على المدعي ولذلك قالوا ان الفقيه متهم في حدسه بالنسبة الى العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة
وفور الاحتمالات وغلبة مزاولة المخالفة من الاستعمالات مع ما يتحير من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية
فلذلك قد يدعي احدهم ان الامر بالشيء لا يدل على النهي عن ضده الخاص عرفا باحد من الدلالات كما هو التحقيق ويدعي
آخر دلالته لما التبس عليه الامر من جهة الادلة العقلية التي ترتبت لديه مقصوده وكلمة في مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع
الى عرف عوام العرب فانهم هم الذين لا يفهمون شيئا الا من جهة نفس اللفظ ووضعه فالفقيه كالجاهل بالاصطلاح وان كان
من جملة اهل هذا الاصطلاح وبالجملة لا بد من بذل الجهد في معرفة ان انفهام المعنى انما هو من جهة اللفظ لا غير
وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم ان التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي فكذلك في المجاز المشهور فلا يكون علامة
للحقيقة ولا لازما خاصا لها بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور هو ما يبلغ في الاشتهار بحيث
يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلبها ثم انه آل الامر فيه الى حيث يفهم منه المعنى بدون القرينة ويتبادر ذلك
حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه يصير بذلك حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا
وضع فالتبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى باعانة الشهرة وسببيته وان لم يلاحظ
تفصيلا وهو الذي ذكره الاصوليون في باب تعارض الاحوال واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة المرجوحة في الاستعمال
فالتحقيق ان هذا مجاز والتبادر الحاصل في ذلك ليس من علائم الحقيقة والذي اعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة
اللفظ مع قطع النظر عن القرائن وان كانت القرينة هي الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة وبعد
ما بينا لك سابقا لا مجال لتوهم ان يقال ان الجاهل بالاصطلاح اذا رأى ان اهل هذا الاصطلاح يفهم من اللفظ
هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة او من جهة نفس اللفظ فينفي القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة
مع انه في نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت الحقيقة فقط وذلك لان اصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة وما
ذكرنا مبني على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يختص بالحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في الاصول واما
على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل من الاصل مع التتبع التام في محاورات اهل ذلك
الاصطلاح يقوم مقام العلم كما في سائر المسائل الاصولية والفقهية وغيرها فاعتقاد كونها حقيقة مع كونها مجازا
في نفس الامر غير مضر مع ان هذا لا يتصور الا في فرض نادر كما لا يخفى ولا يوجب القدح في القواعد المبنية على الغالب
ويتفرع على ما ذكرنا البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو المجاز في نفس الامر فان قلت
فاي فائدة في هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشتهر الى ان يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر

منه المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح ولا يثمر ثمرة في الاحكام قلت الفرق واضح فان الحقيقة في الاول مهجورة
وفي الثاني غير مهجورة فان قلت اذا كان الحقيقة الاولى محتاجة في الانفهام الى القرينة فهو ايضا في المعنى المهجور بمنزلة
معنى مجازي كالصورة الاولى قلت ليس كذلك اما اولا فلان احتياج الحقيقة الى القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى
المجازي فان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما ولا شبهة في ذلك فان
انفهام الحيوان المفترس من الاسد موقوف على فقدان يرمي مثلا والعالم يتمكن ازالة الشهرة التي هي قرينة في هذا
المجاز حقيقة فيكتفي بانتفائها حكما بنصب قرينة تدل على المعنى الحقيقي كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيرواني ره
واما ثانيا فلان اللفظ يستعمل في المعنى الحقيقي ايضا بلا قرينة مجازية غاية الامر حصول الاجمال فيتوقف لذلك مثل
الاشتراك ولا يسقط عن كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك المرجوح ايضا الا ترى ان صاحب المعالم ره مع انه جعل الامر
في اخبار الائمة مجازا راجحا في الندب مساويا للحقيقة من جهة التبادر وعدمه لم يقل بصيرورته مجازا في الوجوب في
عرفهم فان الذي يصح ان يحمل كلامه عليه دعوى شيوع استعمال الامر في كلامهم في الندب غالبا عن القرينة وانفهام
ارادة الندب من رواية اخرى او اجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى وهو
لا ينكر ان الامر في كلامهم ايضا مستعمل في الوجوب بلا قرينة وان علم الوجوب من الخارج ولا يتفاوت الامر بين
تبادر المجاز الراجح او حصول التوقف ولكن الظاهر ان من يقول بتبادر المجاز الراجح ايضا لا يقول بعدم جواز الاستعمال
في اللفظ بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقف لا يستلزم المجازية ولذلك اختلفوا
في مبحث تعارض الاحوال في حكم اللفظ اذا دار الامر بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان
جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح جانب الغلبة فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومثل ما ذكرنا
مثل المشترك اذا اشتهر في احد معانيه مثل العين في الباصرة او هي مع الينبوع او هي مع الذهب فانه لا ريب انه
عند اطلاقها ينصرف الذهن الى احد المذكورات لا الى غيرها من المعاني ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف
وبالجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت كونها حقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتامل وافهم
واستقم وبالتأمل فيما حققنا تعلم معنى كون تبادر الغير علامة للمجاز الثالث صحة السلب يعرف بها المجاز كما
تعرف الحقيقة بعدمها والمعتبر فيه ايضا اصطلاح التخاطب فصحة السلب وعدمها في اصطلاح لا يدل الا على كون اللفظ
مجازا او حقيقة في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد صحة سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال وعدمها
مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعدم جواز ليس برجل وزاد بعضهم في نفس الامر احترازا عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان
ولا حاجة اليه لان المراد صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة والاصل في الاستعمال الحقيقة فالقيد غير محتاج اليه وان كان مؤديا
صحيحا في نفس الامر وقد اورد على ذلك باستلزامه الدور المضمر بواسطتين فان كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة
سلب جميع المعاني الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها بل هو معنى مجازي لاحتمال
الاشتراك فانه يصح سلب بعض المعاني المشتركة عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازا فلو اثبت كونه مجازا بصحة السلب لزم
الدور واما لزوم الدور في علم صحة السلب فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف
معرفة المعنى الحقيقي على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي لزم الدور وهكذا قيل والحق ان الدور فيه ايضا مضمر لان معرفة كون
الانسان حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان
عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف

على معرفة كونه لا انا نعلم ان قولنا عدم صحة سلب الحقايق علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظ
فلا يحتاج الى اضمار الدور لكنه لم يثبت الا الحقيقة في الجملة وبالنسبة كما سنذكره وعلى هذا فلم لم يكن يقولوا في جانب المجاز ايض
الجزئية ويقولوا ان صحة سلب بعض الحقايق علامة للمجاز في الجملة وبالنسبة وقد اجاب عنه بعضهم بان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي
للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي وذلك ظاهر ثم
قال ان ذلك الدور لا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحة السلب علامة الحقيقة لعدم جريان هذا الجواب فيه وبقي الدور فيه
بحاله فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام المستعمل في
مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم
المستعمل فيه ولم يتميز الحقايق من المجازات لا فيما علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل في الثاني هو الحمل على
الحقيقة واما ثانيا فلان سلب المعنى المجازي ح ايض يدل على ارادة الحقيقي فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز لا يقال ان المجازات
قد تتعدد فنفي الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها لان هذا القائل قد عين المجاز والمفروض ايض ارادة تعيين شخص المجاز لا مطلقه مع ان
لنا ايض ان نقول سلب مطلق المعنى المجازي علامة لمطلق الحقيقة فافهم واما ثالثا فما ذكره في عدم صحة السلب للحقيقة من
انه يرد عليه ما سبق من كونه خروجا عن المبحث ففيه ان العام اذا استعمل في الخاص فهو انما يكون مجازا اذا اريد منه الخصوصية لا
ومع ارادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي بهذا الاعتبار وانما يختلف ذلك باعتبار الحيثيات وقد اجيب ايضا بان
المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كذلك عرفا اذ لا شك في انه يصح عرفا ان يق للبليد انه ليس بحمار ولا
يصح ان يق ليس برجل ولا بشر او انسان وفيه ان ذلك مجرد تغيير عبارة ولا يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ
عرفا مجردا عن القراين هو بعينه معرفة الحقايق سواء اتحد المفهوم العرفي وفهم معينا او تعدد بالاشتراك ففهم الكل اجمالا او
التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين او من جملة ما يفهم عرفا على الاجمال
فيبقى الدور بحاله ويمكن ان يق لا يلزم من نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة
بسبب عدم الانفهام العرفي فاذا سلب ما علم كونه حقيقة يحكم بكون المستعمل فيه مجازا لان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل
والمجاز خير من الاشتراك فهذه العلامة مع هذا الاصل والقاعدة يثبت المجازية وفيه انه مناف لاطلاقهم بان هذه علامة
المجاز او الحقيقة فان ظاهره كونه سببا تاما لفهم المجازية او الحقيقة لا جزء سبب مع ان ذلك تمام عند من يقول بكون المجاز
خيرا من الاشتراك وظاهرهم الاطلاق والذي يختلج بالبال في حل الاشكال وجهان الاول ان يق ان المراد بكون صحة السلب
علامة للمجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة المجازية بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب
فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه
عنه لا مطلقا فاذا استعمل العين بمعنى النابعة في الباصرة الباكية لعلاقة جريان الماء فيصح سلب النابعة عنها ويكون ذلك
علامة كون الباكية معنى مجازيا بالنسبة الى العين بمعنى النابعة وان كانت حقيقة في الباكية ايض من جهة وضع اخر فان قلت
ان سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان لا يفيد كون الميزان معنى مجازيا لها لعدم العلاقة قلت هذا الوارد لو كان
مجازا عنها بالفعل واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اردناه وما ذكرنا في
انما هو من باب المثال فافهم وبالجملة قولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في
الجملة جزما فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي وان احتمل ان يكون الحمار موضوعا بوضع اخر للحيوان
القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الاول موجبا للمجازية بالنسبة الى هذا المعنى
لكونه

لكونه حقيقة بالنسبة اليه ح ومما ذكرنا يظهر حال عدم صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي
في الجملة فيقول انه علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل
ان يكون للفظ معنى حقيقيا اخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة
على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور وكيف يتصور صدق جميع الحقايق على الحقيقة لو فرض كون اللفظ مشتركا حتى يجعل ذلك
منشأ للاشكال كما توهم في جانب المجاز اذ هذا التصور مبني على جعل قولهم عدم صحة سلب الحقايق سلبا كليا كما في المجاز واما
لو جعل سلبا جزئيا فلا يرد ذلك ولا يحتاج الى اضمار الدور لكنه لا يناسب ح اثبات الحقيقة مط بل يناسب اثباتها في الجملة
فليعتبر وفي المجاز ايض كذلك وينضم اليه ملاحظة النسبة حتى يرتفع الدور والحاصل ان معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى
الخاص موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دورا الثاني ان يكون المراد من صحة السلب وعدم صحة
السلب سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فردية له بان يعلم للفظ معنى حقيقي ذو افراد وشك في دخول المبحوث عنه فيها
وعدمه وحاصله ان الشك في كون ذلك مصداقا لما علم كونه موضوعا له لا في كون ذلك موضوعا له ام لا مثل انا نعلم ان
للماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل خارج منها ولكن نشك في ماء السيل
الغليظ انه هل خرج من هذه الحقيقة ام لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم والريح هل دخل فيها ام لا فنختبر بصحة السلب وعدمها
وهذا ايض لا يستلزم الدور فافهم ذلك وهذان الوجهان مما لم يسبقني اليهما احد فيما اعلم والحمد لله الرابع الاطراد و
عدم الاطراد فالاول علامة الحقيقة والثاني للمجاز فنقول هيئة الفاعل حقيقة لذات ثبت له المبدء فالعالم يصدق
على كل ذات ثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق وكذا اسئل موضوع لطلب شيء عمن شانه ذلك فيقال اسئل زيدا او
اسئل عمرا والى غير ذلك بخلاف اسئل الدار فنسبة السؤال مجازا الى شيء وارادة اهلها غير مطرد فلا يق اسئل البساط
واسئل الجدار وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الحقايق وضعها شخصي والمجازات وضعها نوعي والمراد بالاول
ان الواضع عين اللفظ الخاص المعين بازاء معنى خاص معين سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ
باعتبار المادة او الهيئة اما ما وضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة فيقاس عليه
كانواع المشتقات الا ما خرج بالدليل كالرحمن والفاضل والسخي والمتجوز ونحوها للمنع الشرعي من ان اسماء الله توقيفية
والمراد بالثاني ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي باحد من العلائق المعهودة فالمجازات كلها قياسية
لعدم مدخلية خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعاني الحقيقية وبعبارة اخرى
لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصياته من العرب بل يكفي ان يحصل العلم او الظن بخصوص ملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال مما
من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كلما ورد من المجازات المحادثة وغيرها ولا يتوقف على النقل والا لتوقف اهل اللسان في
محاوراتهم على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوز الى النظر الى العلاقة بل كان يكتفي بالنقل ولما ثبت التجوز في المعاني الشرعية
المحدثة مع عدم معرفة اهل اللغة بتلك المعاني وبطلان اللوازم بين وذهب جماعة الى اشتراط نقل احادها بوجهين احدهما
انه لو لم يكن كذلك لزم كون القران غير عربي وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا توضيحه ان ما لم ينقل من العرب
فهو ليس بعربي والقران يشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكر وفيه اولا النقض بالصلوة
والصوم وغيرهما على مذهب غير القاضي وثانيا ان ما ذكر يستلزم كون مجازات القران منقولة عن العرب لا جميع
المجازات وثالثا لانم انحصار العربي فيما نقل شخصه عن العرب بل يكفي نقل النوع ورابعا لانم كون القران بسبب اشتماله
على غير العربي غير عربي لان المراد كونه عربي الاسلوب مع انه منقوض باشتماله على الرومي والهندي والمعرب كالقسطاس

والمشكوة والتحبيل وخامسا الاثم بطلان كونه غير عربي فانه مسلم لو اريد بضميرانا انزلناه مجموع القران لم لا يكون المراد البعض المعهود كالسورة التي هذه الاية فيها بناويل المنزل او المذكور لان القران مشترك معنوي بين الكل والبعض فيطلق على كل واحد من اجزائها وثانيهما انه لو كان ان نقل نوع العلاقة كافيا لجاز استعمال النخلة في الحايط والجبل الطويلين للمشابهة والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة والابن للاب وبالعكس للسببية والمسببية وهكذا والتالي باطل فالمقدم مثله وقد اجيب عنه لك بان ذلك من جهة المانع لا عدم المقتضي وان لم يعلم المانع بالخصوص اقول الصواب في الجواب ان يقال ان المقتضي غير معلوم فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فيه نقول ان المجاز على ما حققوه هو ما ينتقل فيه عن الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال ولذلك اعتبروا في الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصل القرينة على عدم ارادته انتقل الى لازمه كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعارة الاسد لرجل باعتبار الجسمية او الحركة ونحوهما وكذلك الحال في المشبه فلا بد ان يكون ذلك المعنى ايضا فيه ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة وان التجوز في امر عقلي وهو ان يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي فالاسد قد اطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحايط والجبل فان المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو المشابهة الخاصة من حصول الطول مع نفاد بهائه في الفطر وهو غير موجود في الجبل والحايط وهكذا ملاحظة المجاورة فان المجاورة لا بد ان تكون بالنسبة الى المعنيين معهودا ملحوظا في الانظار كالماء والنهر والميزاب لا كالشبكة والصيد فان المجاورة فيهما اتفاقية بل المستفاد من المجاورة المعتبرة هو الموانسة والتنافر بين الشبكة والصيد واضح واما الاب والابن فعلاقة السببية والمسببية فيهما ايضا خفية عرفا وليس اظهر خواص الابن والاب حين ملاحظتهما معا السببية والمسببية نعم الترتيبية والرياسة والمرؤسية من الخواص الظاهرة فيهما مع ان التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن ساير المناسبات وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب الا تجويز العلاقة الظاهرة الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء والكل بان يكون مما ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف كونه ربيئة وبالجملة الرخصة الحاصلة في النوع يراد بها الحاصلة في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافها او في افرادها الشايعة الظاهرة وهكذا فالاستقراء في كلام العرب لم يحصل منه الرخصة في مثل هذه الافراد من المشابهة والسببية والمجاورة ونحوها لا انه حصل الرخصة في نوعها بعمومه وخرج المذكورات بالدليل فلاحظ وتامل اذا تقرر ذلك فنقول قد اورد على كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل الاسد للشجاع فانه مطرد ومجاز فيتخلف الدليل عن المدلول وعلى كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فانهما موضوعان لذات ثبت لها الفضل والسخاء ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه والقارورة فانها موضوعة لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة واجيب عن الثاني مضافا الى ما ذكرنا بان الفاضل موضوع لمن من شانه الجهل والسخي لمن من شانه البخل فلا يشمله تعالى والقارورة للزجاج لا لكل ما يستقر فيه الشيء اقول والقارورة منقولة وقد ترك المعنى الاول والا فالمجاز ايضا لا يطرد والتحقيق ان يقال ان اريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز انه يقتصر فيه بما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من اصنافه فلا ريب ان المجاز يقتصر فيما حصل فيه الرخصة فهو مطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم جواز استعمال الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة الاهل للجدار المناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذا اسئل الشجرة واسئل الابن ونحو ذلك فذلك لعدم انفهام الرخصة فيه لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقول اسئل الدار واسئل البلد واسئل الرستاق واسئل المزرعة واسئل البستان وغير ذلك ومثله اطراد الاسد لذات ثبت لها الشجاعة وان كان من ساير افراد الحيوان غير الانسان وبالجملة المجاز ايضا بالنسبة الى ما يثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف ذلك النوع

قانون اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل الحقيقة اعني يحمل عليه مبني التفهيم والتفهم على الوضع اللفظي غالبا ولا خلاف لهم في ذلك واما اذا استعمل لفظ في معنى او معان لم يعلم وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة اذا كان واحدا دون المتعدد او التوقف لان الاستعمال اعم المشهور الاخير وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى رحمه الله على الاول لظهور الاستعمال فيه وهو وهم والثاني منقول عن ابن جني وجنح اليه بعض المتاخرين لان اغلب لغة العرب مجازات فيظن بالحاق الشيء بالاعم الاغلب وهو ايضا وهم ولو سلم فقاومه للظن الحاصل من الوضع وهم والثالث مبني على ان المجاز مستلزم للحقيقة فمع الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته واما التعدد فلما كان المجاز خير من الاشتراك فيؤثر عليه ويترتب على ذلك لزوم استعمال امارات الحقيقة والمجاز في التميز وحيث لم يتميز فالتوقف وقد يمنع استلزام المجاز للحقيقة بل انما هو مستلزم للوضع كالرحمن والحقيقة مستلزم للاستعمال وان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه يتصور على وجهين الاول ان يعلم لفظا استعمل في معنى واحد او في معان متعددة ولم يعلم انه موضوع لذلك المعنى او المعاني ام لا فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى اخر وضع له ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف فيه الموضوع له اصلا لا معينا ولا غير معين وعلى هذا يترتب القول بكون مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على الوجه الاتي ولكن ذلك الفرض مع وحدة المستعمل فيه فرض نادر بل لم نقف عليه اصلا والثاني ان يعلم الموضوع له الحقيقي في الجملة وهو يتصور ايضا على وجهين احدهما انا نعلم ان له معنى حقيقيا ونعلم انه مستعمل في معنى خاص ايضا ولا نعلم انه هل هو او غيره وذلك الجهالة انما هو بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثل انا نعلم ان ليلة القدر موضوعة لليلة خاصة واستعمل فيها ايضا مثل قوله انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلمها بعينها فاذا اطلقها الشارع على ليلة النصف من شعبان مثلا او ليلة الاحدى والعشرين من رمضان مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها هي الموضوع له اللفظ او يقال ان الاستعمال اعم من الحقيقة اذ يمكن ان يكون اطلاقها عليها من باب الاستعارة ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا اخر وهذا اذا لم يكن من باب التنصيص او الحمل الظاهر في بيان الموضوع له كما لو انحصر الاستعمال في الواحد فقال بان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان يقول اقرء في ليلة القدر هذه الليلة فلانا ولو تعدد المستعمل فيه فيتضح عدم دلالة الاستعمال على شيء ويلزم السيد ومن قال بمقالته القول بتعدد الموضوع له لو عمموا المقال ح وهو كما ترى والثاني انا نعلم ان اللفظ مستعمل في معنى او اكثر ونعلم ان له معنى اخر حقيقيا معينا في نفس الامر ايضا ولكن نشك في ان المستعمل فيه ايضا حقيقة ام لا وذلك يتصور على وجهين احدهما ان نشك في انه هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع له ايضا بوضع على حدة فيكون مشتركا ام لا مثل انا نعلم ان للصلوة معنى حقيقيا في الشرع قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير والقبلة والقيام فاذا استعملت في الافراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود منها ايضا نعلم جزما انها من معانيها الحقيقية واذا

الملقى على صلوة الميت فهل هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى الاول العام لا المشروط بالطهارة والركوع والسجود ايضا او بمعنى انها موضوعة بوضع على حدة لصلوة الميت ايضا او الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة والسيد رحمه الله يحملها على الحقيقة فان ظهر عنده انها من افراد الحقيقة المعلومة فيلحقها بها والا فيحكم بكونها حقيقة بالوضع المستقل فيكون مشتركا لفظيا وكذا اذا رأينا اطلاق الخمر على الفقاع ويظهر الثمرة في عدم اجراء حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور واجرائه على مذهب السيد على الاحتمال الاول والتوقف في اصل حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقرائن على الثاني مثلا اذا رأينا ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام البئر للخمر الخالية عن قرينة المراد مع علمنا بان المسكر المأخوذ من العنب خمر حقيقة فيتردد الامر بين ان يكون المراد ان الفقاع مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازا فلا يثبت جميع احكام الحقيقة فيه ليتفرع عليه نزح جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد منه الخمر الواقعي اما بمعنى ان الخمر هي اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع وبمعنى ان الخمر كما انه موضوع للمتخذ من العنب المسكر فكذلك موضوع للفقاع ايضا فح يتوقف حتى يظهر من القرينة ان اي المعنيين هو المراد من الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع فظهر بما ذكرنا ان المراد بالمعنى في قولنا اما اذا استعمل لفظ في معنى او معان ماذا وان المراد بالمعاني ماذا وان الاول انما يتم بالنظر الى الوجه الاول اذ اتحد المستعمل فيه المعلوم واما مثل كلمة الرحمن فهو خارج عن المتنازع فيه اذ المجازية فيه مسلمة انما النزاع في ان له حقيقة ام لا وذلك لا ينافي القول بصيرورتها حقيقة عرفية فيه نعم ومما حققنا ظهر ان لا منافاة بين قول المشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز خير من الاشتراك اما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد ما هو القدر المشترك بينهما فظ لعدم اشتراك لفظي هناك يرجح المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو من افراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا كما لو سلم كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وشك في كونها حقيقة في الندب ايضا لاجل الاستعمال فمرادهم بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانه اعم الرد على السيد ومن قال بمقالته فاذا قطعنا النظر عن غير الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف لكنه يمكن ترجيح المجازية بدليل اخر فلذلك يقولون بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون في ذلك فتبصر حتى لا يختلط عليك الامر ولا باس ان نشير الى بعض الغفلات فمنها ما وقع عن صاحب المدارك ره قال في منزوحات البئر واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع في الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين سائر المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له الحكم وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك انتهى ونظير ذلك ايضا قال في رد من اوجب نزح الجميع للفقاع مستدلا باطلاق الخمر عليه في الاخبار انه حقيق بعدم صحة الجمع بين قوله فان الاطلاق اعم وقوله والمجاز خير من الاشتراك ويظهر وجهه بالتامل فيما حققناه واما نظر جمهور علمائنا رحمهم الله في الاستدلال بتلك الاخبار فليس الى كون المسكرات خمرا حقيقة او الفقاع خمرا كذلك بل وجه استدلالهم هو ان الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضي اعتبار المشابهة في جميع الاحكام لو وقع في كلام الحكيم والاحكام الظاهرة الشايعة ومنها حكم النجاسة ومقدار النزح فقد ذكروا في مثل ذلك وجوها ثلثة احدها الاجمال لعدم تعين وجه الشبه والثاني العموم لو وقع في كلام الحكيم والثالث التشريك في الاحكام الشايعة وهو اظهر الاحتمالات ومن هذا القبيل قولهم الطواف بالبيت صلوة

قانون قد ذكرنا ان الاصل في التفهيم والتفهم هو الوضع وايضا الاصل والظاهر يقتضيان عدم ارادة الزايد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر من معنى حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم

ارادة

ارادة معنى اخر من اللفظ غير المعنى الاول لسبب علاقة حتى يكون مجازا فحيث علم وجود هذه المخالفات وارادة هذه الامور من اللفظ بقرينة حالية او مقالية فهو وان احتمل ارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه يجب الحمل على الموضوع له الاولي كما تقدم واما لو كان الاحتمال والتردد بين هذه الامور المخالفة لاصل الموضوع له المتجددة الطارية له الحاصلة بسبب دواع خارجية فيتصور هناك صور عديدة يعبر عنها الاصوليون بتعارض الاحوال يحصل من تردد اللفظ بين بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض اخر والتخصيص والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكنه لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز افردوهما من اقسام المجاز وجعلوهما قسيما له وذكروا لكل واحد منها مرجحا على الاخر مثل ان المجاز ارجح من الاشتراك لكثرته واوسعيته في العبارة وكونه ابلغ ولانه لا توقف فيه ابدا بخلاف الاشتراك والاشتراك ارجح من المجاز من حيث بعده عن الخطاء اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير مراد في نفس الامر وان المجاز يصح من كل من المعنيين فيكثر الفائدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع في المعنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك اكثر من النقل والاضمار ارجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور وذلك حيث لا يتعين المضمر وتعميمه في المشترك وان الاضمار اوجز وهو من محاسن الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة وهي متيسرة والاول متعسر والمجاز فوائده اكثر من النقل ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا والتخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز وهو ارجح من النقل والتخصيص ارجح من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم تعرف قرينة يحمل على الحقيقة وهي غير مرادة والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها وفي كثير منها نظر اذ اكثرها معارض بمثلها والبسط في تحقيقها وتنقيحها لا يسعه هذا المختصر وحاصل غرض المستدل في الترجيح بهذه الوجوه ابداء كون صاحب المزية الكاملة اولى بالارادة للمتكلم فلا بد من حمل كلامه على ما هو اكمل واحسن واتم فائدة فلا يختار المتكلم ما هو اخس وانقص واقل فائدة الا في حال الضرورة وحال الضرورة نادرة بالنسبة الى غيرها والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه انا نمنع ان غالب المتكلمين في غالب كلماتهم يعتبرون ذلك وما يجدي للاصولي هو ملاحظة كلام الشارع وهو حكيم فنقول ان الحكمة لا يقتضي ذكر الاتم والاحسن غالبا بل ربما يقتضي ذكر الانقص نعم اذا كان المراد اظهار البلاغة للاعجاز ونحوه فيعتبر ما له مزيد دخل بموافقة مقتضى المقام والخلوص عن التعقيد اللفظي والمعنوي وما يرتبط بالمحسنات اللفظية والمعنوية ولكن مقتضى المقامات مختلفة وما هذا شانه من كلامهم ليس له مزيد دخل في بيان الاحكام الشرعية الذي هو محط نظر الاصولي ومع تسليم ذلك فنمنع حجية هذا الظن والتحقيق ان المجاز في نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات في اكثر كلام المتكلمين ولا يمكن انكار هذه الغلبة وكذلك التخصيص اغلب افراد المجاز في العام لا مطلقا واما حصول الغلبة في غيرهما فغير معلوم بل وندرتها معلومة وعلى هذا فيقدم المجاز على الاشتراك والنقل بل ولا يبعد ترجيحه على الاضمار ايضا ويقدم التخصيص على غيره من اقسام المجاز وغيرها لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب كما ان حجية مثل هذا الظن فيدل عليه ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز واختفاء القرينة فكما ان الوضع من الواضع فهذه الامور المخالفة الطارية عليه ايضا من جانب الواضع ولذا قيل ان المعنى المجازي وضع ثانوي فكما يكتفى في المعنى المجازي بالقرائن المعهودة المعتدة فكذا يكتفى في معرفة ان ذلك اللفظ مجاز لا مشترك ولا منقول بقرينة الغلبة سيما والاصل عدم الوضع الجديد وعدم تعدد

وعدم الاضمار وغير ذلك ولم نقف على من منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء وبالجملة فلا مناص عن العمل بالظن في دلالة الالفاظ خصوصا على قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر من تتبع نصا عنهم الاحكام الشرعية والاحاديث اعتبار هذا الظن فلاحظ وتامل وان شئت ارشدتك الى موضع واحد منها وهو ما دل على حلية ما يباع في اسواق المسلمين وان اخذ من يد رجل مجهول الاسلام فروى اسحق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح انه قال لا باس بالصلوة في فرو اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا باس وبعد علم ذلك العرف ايضا فلاحظ

قانون كل لفظ ورد في كلام الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ارادته منه ولو كان معنى مجازيا وان لم يعلم المراد منه فلا بد من ان يحمل على حقيقته اصطلاحه سواء ثبت له اصطلاح خاص منه او لم يثبت بل كان هو اصطلاح اهل زمانه وان لم يعلم ذلك ايضا يحمل على اللغوي والعرفي ان وجد احدهما بضميمة اصالة عدم النقل فاذا وجد واحد منهما واتحد فهو وان تعدد فمتحري في تحصيل الحقيقة باستعمال اماراتها او القرينة المعينة للمراد ثم يحمل على مقتضاها من الترجيح او التوقف وان وجد كلاهما فان كان المعنى العرفي هو عرف المتشرعة فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية والا فالمشهور تقديم العرف العام لافادة الاستقراء ذلك وقيل بتقديم اللغة لاصالة عدم النقل والاول اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه خلاف والمشهور بينهم ان النزاع في الثبوت مطلقا والنفي مطلقا والحق كما يظهر من بعض المتاخرين التفصيل وتحرير محل النزاع هو ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة اعني بهم من تشرع بشرعنا فيها كان ادعائيا صارت حقايق في المعاني الجديدة التي استحدثها الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص الى غير ذلك فهل ذلك بوضع الشارع اياها بازاء هذه المعاني بان نقلها من المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة او استعملها مجازا في هذه المعاني مع القرينة وكثر استعمالها فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت حقايق او لم يحصل الوضع الثانوي في كلامه باحد من الوجهين وكان استعماله فيها بالقرينة ويظهر ثمرة النزاع اذا وجدت في كلامه بلا قرينة فان قلنا بثبوت الحقيقة فلا بد من حملها على هذه المعاني والا على اللغوي وقد طال التشاجر بينهم في الاستدلال ولكل من الطرفين حجج واهية واقوى ادلة النافين اصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء فيدور الحكم مدار الاستقراء وقد يستدل بالتبادر بانا اذا سمعنا هذه الالفاظ في كلام الشارع يتبادر في اذهاننا تلك المعاني وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال من الغرائب بحيث لا يحتاج الى البيان اذ من الظاهر ان المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المتحاورين بذلك اللفظ فاذا سمع النحوي لفظ الفعل من اللغوي يتبادر الى ذهنه ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة لا يلزم منه كونه حقيقة فيه عند اللغوي ايضا ورد بما اورده بعضهم مصادرة وقال الظاهر ان ذلك التبادر لكثرة استعمال الشارع لا لاجل الوضع لهذا المعنى ثم اغرب فقال ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم يعني وضع الشارع وهو مقلوب عليه بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع غير معلوم وعلى المستدل الاثبات ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة واما في جميع الالفاظ والازمان فلا والذي يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة والصوم والزكوة والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صار حقايق في صدر الاسلام بل ربما يقال انها كانت حقايق في هذه المعاني قبل شرعنا ايضا لكن حصل الاختلاف في الكيفية وحصولها فيها وفي غيرها من الالفاظ الكثيرة الدوران في زمان الصادقين ومن بعدهما مما لا ينبغي الريب فيه كما صرح به جماعة من المحققين واما مثل لفظ الوجوب والسنة والكراهة ونحو ذلك فثبوت الحقيقة فيها في كلامهما ومن بعدهما ايضا محل تامل فلا بد للمفتي من التتبع والتحري ولا يقتصر ولا يقلد ثم ان ما ذكرنا من الوجهين في كيفية صيرورتها حقيقة فالاول منهما في غاية البعد بل الظاهر هو الوجه الثاني وعليه فلا تحصل الثمرة الا

فيما علم

فيما علم انه صدر بعد الاشتهار في هذه المعاني الى ان استغنى عن القرينة فان علم انه كان بعده يحمل على الحقيقة والا فيمكن صدوره قبله وح فيمكن ارادة المعاني الجديدة واختفاء القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوي الاصلي فعلى هذا يحمل على اللغوي وهذا اقرب فليرجع الى التفصيل الذي ذكرنا وليتامل وليتتبع لئلا يختلط الامر والله الهادي ثم اعلم انه قد نسب الى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القول بان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل يقول انه استعملها في المعاني اللغوية والزوايد شروط لتحقق العبادة فالصلوة مثلا مستعملة في الدعاء وكونه مقترنا بالركعات شرط لصحة الدعاء والشرط خارج عن المشروط وكذلك الغسل هو غسل مشروط بزوايد وهكذا فلا نقل عنده ولا حقيقة جديدة ورد بانه يلزم ان لا يكون المصلي مصليا اذا لم يكن داعيا فيها كالاخرس او لم يكن متبعا كالمنفرد وهو باطل ويلزم هذا القائل نفي التركيب والماهيات المخترعة عند الشارع ويظهر الثمرة في امكان جريان اصل العدم في اثبات الاجزاء والشرايط وعدمه وبيان ذلك انه لا خلاف ولا ريب في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان يتلقى من الشارع واما موضوعات الاحكام فان كان من قبيل المعاملات يرجع فيها الى العرف واللغة واهل الخبرة كالبيع والارش ونحوهما وكل لفظ يستعمل في كلام الشارع لافادة الحكم ولا افادة بيان ماهية العبادة كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما وان كان من قبيل العبادات كالصلوة والغسل ونحوهما فهو ايضا كنفس الاحكام فانها حقايق محدثة من الشارع لا يعلمها الا هو واما هذا القائل فيرجع فيها ايضا الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يقل بكونها منقولات غاية الامر انه يقارنها بما يثبت عنده من الشرايط فان قلنا بجعل الماهيات الجديدة من جانب الشارع وفي حصول الامتثال وامدادها فيصير العبادات من باب المركب ذي اجزاء ينتفي بانتفاء احد اجزائه فلا بد من حصول العلم بجميع اجزائه وشرايطه فاذا شك في كون شيء جزءا له او شرطا له فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية للزوم العلم بالاتيان بالماهية المعينة ولا يكفي في ذلك عدم العلم بعدم الاتيان واما على القول بعدم تركيب جديد فالمكلف به هو المعنى اللغوي ولا تامل فيه والباقي امور خارجة عنه يمكن نفي ما شك في ثبوته من الشرايط الخارجية باصل العدم كالمعاملات واما بناء دفع كلام هذا القائل بالبناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بان نفي بطلانه تولد على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فان الصلوة اسم لهذا المركب كذا الغسل والوضوء فكيف يحملها على الدعاء والغسل بفتح الغين وعلى القول بعدمها فبعد الوجود القرينة الصارفة عن اللغوي لا بد ان يحمل على الشرعي لكونه اشهر مجازاته واشيعها فهو غريب لانه عرفت من انه منكر للحقيقة الشرعية بل منكر للماهيات المحدثة ثم بعد القول ببطلان مذهب هذا النافي والبناء على المشهور من كون تلك العبادات ماهيات محدثة فهل يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا في كون شيء جزءا لها او شرطا لصحتها فهل يمكن نفيه باصالة العدم او لا بد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية في الخارج فيه خلاف ولا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة وهي انهم اختلفوا في كون العبادات اسامي للصحيحة او الاعم منها وهذا الخلاف ايضا لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل يكفي فيه ثبوت الحقيقة المتشرعة ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع في الحقيقة في انه هل يطلق لفظ ال على تلك الماهية المحدثة فهل يراد الصحيحة منها او الاعم والثمرة في هذا النزاع تظهر فيما لم يعلم فساده فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد لصدق الماهية عليها او لا بد من العلم بالصحة فمع الشك في مدخلية شيء في تلك الماهية جزءا كان او شرطا فلا يحكم بمجرد فقدان ذلك بالبطلان على الثاني بخلاف الاول للشك في الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة بين الشك في الجزء والشرط وان الاول مضر على القول الثاني ايضا فلعله مبني على ان المركب لا يتم الا بتمام الاجزاء فكيف يصدق الاسم على الشيء مع الشك في جزئية شيء اجزاؤه وفيه ان مبنى كلام القوم على العرف وانتفاء كل جزء

لا يوجب انتفاء المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق الاسم في التعارف الا ترى ان الانسان لا ينتفي بانتفاء اذن منه او اصبع او يد او رجل
راسه ورقبته والحاصل انه لا ريب ان الماهيات الجديدة امور مخترعة من الشارع ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة
بمعنى انه يجب لو اتى به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال للامر بالماهية من حيث هو امر بالماهية لكنهم اختلفوا هنا الا
بوجهين احدهما ان يقول اذا وضع الشارع اسماء لهذه المركبات او استعمل فيها بمناسبة فهو يريد تلك الماهية على الوجه
الصحيح بالمعنى المذكور من الحيثية المذكورة وهذا القدر متيقن الارادة ولكنه لما كان الماهية عبارة عن المركب عن الاجزاء باجمعها
من دون مدخلية الشرائط والشرائط خارجة عنها ولا مانع من وضع اللفظ بازاء الماهية مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرائط
ولا من وضعه بازاء الماهية مع ملاحظة اجتماعها لشرائط الصحة فاختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للماهية مع اجتماع الشرائط
او الماهية المطلقة فمراد من يقول انها اسامي للصحيحة منها انها اسامي للماهية مجتمعة لشرائط الصحة الزائدة على الصحة الحاصلة من
جهة الماهية من حيث هي ومراد من يقول بانها اسامي للاعم انها اسامي لنفس الماهية الصحيحة من حيث هي قابلة للصحة الزائدة على هذه
الحيثية وعدمها والحاصل ان الاول يقول بان الصلوة مثلا اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعة للشرائط مثل
الطهارة عن الحدث والخبث والقبلة وغير ذلك لا انها اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعة للاجزاء والشرائط معا
والثاني يقول بانها اسامي للصلوة بدون اشتراط اجتماعها للشرائط ولا مع الشرائط فتظهر الثمرة فيما لو حصل الشك في
شيء لصحة الماهية على القول بكونها اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة فلا بد من العلم بحصول الموضوع لدى الامتثال
بها ولا يحصل الا مع العلم باجتماعه لشرائط الصحة واما على القول الاخر فيعني وضعها لنفس الاجزاء المجتمعة مع قطع النظر
عن الشرائط فيحصل امتثال الامر الوارد بالعبادة بمجرد الاتيان بها وبما علم من شرائطها وما بقي ان الشك في الشرط نو
الشك في المشروط معنا الشك في تحقق الشرط المعلوم الشرطية لا الشك في ان لهذا الشيء شرطا يتوقف صحته عليه الا
والوجه الثاني ان مع قطع النظر عن الشرائط ايضا قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء فان النقص في
اجزاء المركب قد لا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفا كما ذكرنا في الانسان المقطوع الاذن او الاصبع فالصلوة اذا كانت
في الاصل موضوعة للماهية التامة الاجزاء ولكن لم يصح سلبها عند مجرد النقص في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها
اسما للاعم من الصحيحة فيرجع الكلام الى وضعها لما يقبل هذا النقص الذي لا يوجب خروجها من الحقيقة عرفا وذلك لا
يستلزم كون الناقصة مامورا بها ومطلوبا لان مجرد صدق الاسم عند الشارع لا يوجب كونها مطلوبا له وتظهر الثمرة
فيما لو نذر احد ان يعطي شيئا لمن رآه يصلي فراى من صلى ونقص طمانينته في احدى السجدتين مثلا او لم يقرأ السورة في
احد الركعتين فبرء النذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصلوة مطلوبة للشارع ومامورا بها فكونها مصداقا للاسم معنى
وكونها مامورا ومطلوبا يحصل به الامتثال معنى اخر اذ لا بد في الامتثال مضافا الى صدق الاسم كونها صحيحة ايضا وتفاوت
الاحكام بالنسبة الى الامرين ويظهر الثمرة فيما لو اريد اثبات المطلوبية والصحة بمجرد صدق الاسم فيما لو شك في جزئية
شيء للصلوة ولم يعلم فسادها بدونه فعلى القول بكونها اسما للاعم يتم المقصود وعلى القول بكونها اسما للصحيحة
التامة الاجزاء الجامعة للشرائط فلا لعدم معلومية تمامية الاجزاء وجامعيته لشرائط الصحة من الحيثية التي قدمنا
ذكرها وغيرها من سائر شرائط الصحة ثم ان الاظهر عندي هو كونها اسما للاعم بالمعنيين كما يظهر من تتبع الاخبار وبدلت عليه
عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته بل واكثر ما علم فساده ايضا ويتبادر القدر المشترك منها ويلزم على القول بكونها
اسامي للصحيحة لزوم القول بالف ماهية لصلوة الظهر مثلا فصلوة الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء اخر وللخائف شيء وللناسي
شيء اخر وكذلك للشاك وللمتوهم والصحيح والمريض والمجبوس والمضطر والغريق الى غير ذلك من اقسام الناسي في جزئيات مسائل

التبيان

١٧ التبيان والشاك في جزئيات مسائله وهكذا الى غير ذلك واما على القول بكونها اسامي للاعم فلا يلزم شيء من ذلك لان
هذه احكام مختلفة ترد على ماهية واحدة مع ان الصلوة شيء والوضوء والغسل والوقت والساتر والقبلة وغيرها اشياء
اخر وكذلك انصاف الصلوة بالتلبس بها فالظاهر ان لكل شيء منها اسما اخر ولا دخل في اشتراط شيء لشيء اعتباره في تسميته بذلك
ومما يؤيد كونها اسامي للاعم اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما يبطل الصلوة بزيادتها ونقصانها عمدا وسهوا
اذ لا يمكن زيادة الركوع مثلا عمدا الا عصيانا ولا ريب في كونها منهيا عنه ومع ذلك يعد ركوعا الا ترى ان مرادهم صورة
الركوع لا الركوع الحقيقي وان لم يكن صحيحا فان من انحنى في الصلوة بمقدار الركوع لاجل اخذ شيء من الارض سيما مع وضع
اليد على الركبة بحيث يحسبه الناظر انه قد ركع فلا يوجب بطلان الصلوة من اجل زيادة الركن فالمراد اطلاق الاسم عرفا في
المتشرعة حقيقة وهو لا يتحقق الا مع كون الركوع اسما للاعم من الصحيحة واحتجوا بالتبادر وصحة السلب عن العاري عن
الشرائط وكون الاصل في مثل لا صلوة الا بطهور الاستعمال في نفي الحقيقة لانه المعنى الحقيقي وفي الاولين منع ولعل
المدعي لذلك انما غفل من جهة الاوامر فان الامر لا يتعلق بالفاسد وهذا فاسد لعدم اختصاص محل النزاع في الاوامر
فالامر قرينة لارادة الصحيحة وذلك لا يستلزم وضعها لها واما قوله لا صلوة الا بطهور ففيه منع فيما ادعوه
في خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ النظائر كقوله لا عمل الا بنية ولا نكاح الا بولي ولا صلوة لجار المسجد الا
في المسجد وغير ذلك مع ان القدر المسلم في اصالة الحقيقة انما هو في مثل لا رجل في الدار واما مثل هذه الهيئات التركيبية
التي نفس الذات موجودة فيها في الجملة جزما وليس المراد منها الا نفي صفة من صفاتها لا يمكن دعوى اصالة الحقيقة فيها وفيما
يشك كونه من هذه الجملة مثل ما نحن فيه من خصوص الصلوة والصيام ونحوهما مما يحتمل فيه هذا الاحتمال ضعيف وهو
كونها اسامي للصحيحة بحيث يمكن عرفا نفي الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها بل ومع الشك في حصول شرط من شروطها
فهو لا يخرج هذه الهيئة عما هو ظاهر فيه في العرف ولذلك تداولته العلماء هذا التداول في مبحث المجمل والمبين ولم يجعلوا ارادة
نفي الحقيقة والذات الا على تقدير هذا القول الضعيف وذلك ليس لان الاصل الحمل على الحقيقة بل الاصل هنا خلافه بل لان دعوى
كون هذه الالفاظ اسامي للصحيحة صارت قرينة لحمل هذه العبارة على مقتضى الحقيقة القديمة التي هي الموضوع له لكلمة لا
فقالوا بان حملها على نفي الذات ممكن ونحن نقول حمل هذه العبارة على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي صفة من صفاتها
انما يمكن اذا ثبت كون الصلوة اسما للصحيحة الا فهي منساق بسياق نظائرها سيما مثل قوله لا صلوة لجار المسجد الا
في المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيحة بسبب مقتضى الحقيقة القديمة فذلك يوجب الدور الا ان يكون مراد
المستدل ان اصالة الحقيقة تقتضي ذلك خرجنا عن مقتضاها في غيرها بالدليل وبقي الباقي فبهذا نقول ان مثل قوله
لا صلوة الا بطهور ما كان الفعل المنفي عبادة خارج عن سياق النظائر وباق على مقتضى الاصل ولا ريب ان ذلك خلاف
الانصاف فان هذه في جنب الباقي ليست الا كشعرة سوداء في بقرة بيضاء ولذلك لم يتمسك احد من العلماء الفحول في ذلك المبحث
لاثبات نفي الاجمال باصالة الحقيقة وتمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات والانصاف ان كون هذه منساقة
بسياق النظائر من الادلة على كون العبادات اسامي للاعم فهي على ذلك ادل مما اراده المستدل وايضا نقول بعد التسليم
ان هذا انما يدل على ان الصلوة الواجدة للطهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلوة لا يدل على ان الصلوة اسم للصحيحة كما لا يخفى
اذ لو حصل الفاتحة والطهور للصلوة وشككنا ان السورة ايضا واجبة مع الفاتحة ام لا فهذا الحديث لا ينفي كون الصلوة
الخالية عنها صلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم لكل ما جامع جميع الشرائط ثم اعلم ان الشهيد ره قال في القواعد الماهيات
الجعلية كالصلوة والصوم وسائر العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه ولو حلف على ترك الصلوة والصوم

فهو بدل

18

اكتفى بمسمى الصحة وهو الحصول بها فلو اتى بها فاسدة بعد ذلك لم يبر الحنث ويحتمل عدمه لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد
واما لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى والظاهر ان مراده اكتفى بمسمى الصحة في الحنث يعني
لو حلف على ترك الصلوة مثلا في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول لا قوله ثم من قولهم رحمه الله لوجوب المضي فيه
ان كلامهم في الاوامر والمطلوبات الشرعية وان مرادهم ان الفاسد لا يكون مطلوبا الا في الحج فانه يجب المضي في فاسده لا في مطلق
التسمية والاصطلاح ولولا غرض اخر مثل كونها علامة للاسلام وموجبا لجواز اكل الذبيحة بمجرد ذلك لم يحنث قلنا بذلك في نحو
ذلك وبذلك لا ثمرة ان كان اراد من الاطلاق اعم من الاطلاق الحقيقي فلا ريب ان الاطلاق الصلوة مثلا على الفاسدة واشباهها
بها في كلام الشرع والمتشرعة فوق حد الاحصاء وان اراد منه الاطلاق الحقيقي فلا معنى لتخصيص الحقيقة بالحج والتفصيل اذ بعض الامر
بالمنع لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه فظهر ان مراده الاطلاق على سبيل الطلب والمطلوبية فان التسمية في كلام الشرع تماما لا
بالانكار وكذا الى بعض ما يفيد ذلك وهو ما رواه الكليني في الموثق كالصحيح بابن عثمان عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر
قال بني الاسلام على خمس على الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد احد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع و
تركوا هذه يعني الولاية فان الظاهر الواضح ان المراد بالاربع هو الاربع من الخمس والظاهر ان عبادة هؤلاء فاسدة كما دل
عليه الاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا الوجه لا يمكن الا مع جعلها اسامي للاعم وتدل على ذلك ايضا في كون المطلوب في
نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء في التسمية بالاعم كما ثبت من ان التسمية عرفية وان كان المسمى شرعيا ومن جملة ما ذكر قوله
عليه السلم دعي الصلوة ايام اقرائك فان صيرورتها الصلوة صحيحة انما يكون بان لا تكون في ايام الحيض والتسمية بالصلوة
انما كانت قبل هذا النهي وليس المعنى ان الصلوة التي لا تكون في حال الحيض اتركيها حال الحيض بل المعنى اتركي الصلوة في حال الحيض
وادعاء ان التسمية واثبات الشرط هنا قد حصلا بجعل واحد يكذبه الوجدان السليم لتقدم التسمية وضعا وطبعا وما ذكر
انما يصح اذا قيل ان معناها الاركان المخصوصة التي هي جامعة لجميع الشرائط ولكونها في غير هذه الايام واسمها صلوة على القول
بكونها اسماء للصحيحة لا تفعليها في هذه الايام والمفروض ان كونها في غير هذه الايام انما استفيد من قوله لا تفعليها في هذه
الايام واما على القول بكونها اسماء للاعم فلا يرد شيء من ذلك فيصح المنع عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه
الايام او في غير هذه الايام ومما ذكرنا يظهر ما في قوله رحمه الله لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد ولعل نظره
من ذلك الى ان الظاهر من حال المسلم في نذر الفعل والحلف عليه هو قصد الفعل الصحيح فالحنث انما هو لاجل الصحة وعدم الصحة
لا لانه ليس بصلوة متعددة من عدم الصحة الى نفي الذات فلو نذر احد ان يصلي ركعتين في وقت خاص فالقائلون بكونها اسما
للاعم ايضا يقولون بان الفاسدة لا تكفي وكذا لو نذر ان يعطي مصليا شيئا فلا يبرء نذره باعطائه لمن علم فساد صلوته
ويظهر الثمرة فيما لو جهل حاله بالخصوص من جهة نفس الامر لعدم المعرفة بحال المصلي او من جهة نفس الحكم للاختلاف الحاصل من
جهة الادلة في حقيقة العبادة ولا مرجح هنا لاعتبار الصحة عنده او عند المصلي الذي يريد ان يعطيه مثلا وعلى هذا لو
حلف ان لا يبيع الخمر يحنث ببيعها وان كان بيعها فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لاجل تحقق البيع ولا ينافي ذلك حمل فعل المسلم
على الصحة كما كان ينافيه في المثال المتقدم والظاهر ان ذلك ايضا لكون البيع اسما للاعم ويشير الى جريان الخلاف في المعاملات
ايضا ومما يؤيد كونها اسامي للاعم انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا
وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم على ذلك المحال لانه يلزم من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا
عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذ هو انما يتعلق بالصحيحة على
مفروضهم فكم بصحتها وبعد تعلق اليمين لا يتحقق الحنث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان المراد الصلوة

الصحيحة

19

الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة في نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل ويجري هذا الكلام في المعاملات ايضا ان قلنا
بدلالة النهي على الفساد فيها ايضا ومما يؤيده ايضا انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة ان يفتش عن احوال المصلي اذا اراد
ان يعطيه شيئا لاجل النذر اذا لم يعلم مذهبه وصحة صلوته في نفس الامر فان حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي هنا فان غايته
حمل فعل المسلم على الصحيح عنده والصحة قد تختلف باختلاف الاراء فاذا راى من نذر شيئا للمصلي رجلا صالحا يصلي
بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه هل صلى بغسل غير الجنابة بلا وضوء ام مع الوضوء وهو يرى بطلان الصلوة
بدون ذلك الصالح قد يكون رايه او راي مجتهده الصحة وكلما من ان المعتبر في وفاء الناذر على تكليفه ملاحظة الصحيح عنده
المطابق لنفس الامر بظنه وكذلك ملاحظة غيره من الاختلافات في الاجزاء وسائر الشروط ولا ريب ان الصحيح من العبادة
ليس شيئا واحدا حتى يبنى عليه في المجهول الحال على حمل فعل المسلم على الصحة ولم نقف الى الان على من التزم هذه التفحصات
والتدقيقات ويعطون الى من ظاهره الوفاء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم ولعله لاجل ذلك لا يتفحص الناس
في الاعصار والامصار عن مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة او ندبها او وجوب
القنوت او ندبه ويأتمون به بعد ثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما يعتقده باطلا مثل ما لو ترك
الامام السورة او نحو ذلك فما لم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح صلوته لانه ائتم بمن يحكم بصحة صلوته شرعا والقدر
الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الامر حجة كفاية مسمى الصلوة ما لم يعلم الماموم
بطلانها على مذهبه لا انه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهبه بقي الكلام في بيان بعض ما اشار اليه الشهيد رحمه الله
وهو امور الاول انه يستفاد منه ان الحقائق الشرعية كما ثبتت في العبادات ثبتت في المعاملات ايضا وهو كذلك وقد يظهر
من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات وهو ضعيف وعلى هذا فيمكن عطف قوله وسائر العقود على البيع لا المانع
الحلية ايضا الثاني ان الخلاف في كون الالفاظ اسامي للصحيحة او الاعم لا يختص بمثل الصلوة والصوم بل يجري في
سائر العقود ايضا وهو ايضا كذلك قال المحقق رحمه الله في الشرايع في كتاب الايمان اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح
دون الفاسد ولا يبرء بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثاني رحمه الله في شرحه
عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كتبادر المعنى الى ذهن
السامع عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا
وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ
المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة اقول يمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان الظاهر والغالب
في المسلمين ارادة الصحيح فينصرف اليه لا لان اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا واما ما ذكره الشارح
من دعوى التبادر فان اراد به ما ذكرنا فلا ينفعه وان اراد كونه المعنى الحقيقي ففيه المنع المتقدم وعدم سماع دعوى الفساد
في صورة الاقرار ايضا لما ذكرنا كنظايره واما تمسكه بعدم صحة السلب فلم يتحقق معناه لانا لا ننكر كونه حقيقة انما
الكلام في الاختصاص وهو لا يثبت واما قوله وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فان اراد ان التقسيم ليس
بحقيقة في تقسيم المعنى فيما اطلق المقسم بل اعم من تقسيم اللفظ والمعنى ففيه ان المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم و
المعنى لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا وان اراد ان الدليل الذي دل على كون الفاسد معنى مجازيا بالتبادر ان يراد من
المقسم معنى مجازيا يشملهما فهو مع انه لا يساعده ظاهر كلامه رده اول الكلام الثالث ان الدخول في العمل على وجه الصحة
يكفي في كونه صحيحا اقول والاظهر عدم الاكتفاء فان الدخول على وجه الصحيح غير الاتيان بالفعل الصحيح والمفروض ان الحلف

انما هو فی شرط الثانی فان الصلوه والصیام لیسا من باب القرآن المحتمل وضعه للمجموع والکلام المنزل علی سبیل الاعجاز المتفق
فی ضمن کل من ابعاضه بل هما اسمان للمجموع وعلی ما ذکره یلزم الحنث وان لم یأت بهما فاسدا ایضا وهو کما تری بل هذا لا
یتجه علی المختار ایضا بل یمکن ان یتوهم انه لا یحصل الحنث علی المختار لو اتی بهما فاسدا ایضا عالما بالفساد لما ذکرناه فی توجیه کلامه
رحمه الله ومن وافقه من اراده الصحیح فی امثال ذلک وان بنی علی المختار اذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر انه لا اشکال فی
جواز اجراء اصل العدم فی ماهیة العبادة کنفس الاحکام والمعاملات بل الظاهر انه لا خلاف فیه کما یظهر من کلمات الاوائل و
الاواخر ولم نقف علی تصریح بخلافه فی کلام الفقهاء واما ما نراه کثیرا فی کلماتهم من التمسک بالاحتیاط واستصحاب
شغل الذمه فهو اما مبنی علی مسئلة الاحتیاط والقول بوجوبه وستعرف ضعفه او تأیید الدلیل به فلاحظ الانتصار فقد
یتمسک بالاجماع وطریقة الاحتیاط فی اثبات اصل الحکم کما تمسک به فی وجوب صلوه العیدین خلافا للشافعی وفی مسئلة
المنع عن صلوه الاضحی وغیر ذلک واما استدلالهم بالاصل فی ماهیة العبادات فهو فوق حد الاحصاء وکیف کان فالمنع هو
اللائق ولا ینبغی التوحش مع الانفراد اذا وافقنا الدلیل فکیف وجل الاصحاب ان لم نقل کلهم متفقون فی عدم الفرق
من یعمل بالاصل لا یفرق بین العبادات وغیرها فنقول ان من الیقینیات انا مکلفون بما جاء به محمد صلعم من الاحکام
والشرایع والعبادات وکما ان سبیل القطع بمعرفة الاحکام کما وردت منسد لنا فکذلک بمعرفة ماهیة العبادات وکما یمکن
ان یبقی التکلیف بالعبادات مرتبا علی غیر معلوم لنا ولا یحصل الامتثال بها الا باتیانها بماهیاتها کما وردت فکذلک سایر
الاحکام الشرعیة غیر معلوم لنا ولا یحصل الامتثال بها الا باتیانها بماهیاتها کما وردت وکما ان انسداد باب العلم مع بقاء
التکلیف بالضروره وقبح تکلیف ما لا یطاق یوجب جواز العمل بالظن فی الاحکام بعد التفحص والتجسس عن الادلة وحصول
الظن بسبب رجحان الدلیل علی المعارض او بسبب اصالة عدم معارض اخر فکذلک فی ماهیة العبادات وکما لا یمکن فی ماهیة
العبادات التمسک بالاصل قبل الفحص والتفتیش واستفراغ الوسع فکذلک لا یمکن ذلک فی نفس الاحکام وسیجئ الکلام فی
ذلک مستقصی فی مباحث التخصیص ومباحث الاجتهاد والتقلید فنقول انه لا مانع من اجراء اصالة العدم فی اثبات
ماهیة العبادات کنفس الاحکام اذ لو قیل ان المانع هو ان اشتغال الذمة بالعبادة فی الجملة قاطع لاصالة العدم السابق
فیصیر الاصل بقاء شغل الذمة حتی یثبت المبرئ فمثله موجود فی الاحکام ایضا فان اشتغال الذمة بتحصیل حقیقة
کل واحد واحد من الاحکام الذی علم اجمالا بالضروره من دین محمد قاطع ولذلک لا تشترط فی اعمال اصل البراءة واصالة
العدم فی الاحکام الشرعیة الفحص عن الادلة الا انا نعلم جزما ان لغسل الجمعة مثلا حکما من الشارع ولا نعلمه فبعد البحث
والفحص وعدم رجحان دلیل الوجوب نقول الاصل عدم الوجوب والاصل عدم معارض اخر یترجح علی ما ظهر علینا من ادلة
الاستحباب لا یمکننا ذلک قبله ولا یوجب انضمام امور متعدده وثبوت حکم فیها الفرق فی ذلک فکما نتفحص من حکم المفرد
وبعد استفراغ الوسع نرجع الی اصل البراءة واصل العدم فی عدم ما یدل علی خلاف ما فهمناه وظنناه من قبل الادلة
فکذلک فی ماهیة العبادات المرکبة فاذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل الینا من سلفنا
الصالحین ان ماهیة الصلوه لا بد فیها من النیه والتکبیر والقراءة والرکوع والسجود وغیرها من الاجزاء المعلومة
وشککنا فی ان الاستعاذة قبل القراءة فی الرکعة الاولی مثلا هل هو ایضا من الواجبات کما ذهب الیه بعض العلماء الفقهاء
ام لا ورأینا ان دلیله علی الوجوب معارض بدلیل اخر علی الندب مع تعارضهما وتساقطهما فینفی احتمال الوجوب لامکان
ثبوت دلیل اخر یدل علیه ثم یجوز لنا نفیه باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه یفید الظن بالعدم ویحصل من
مجموع الامرین الظن بان ماهیة العبادة هو ما ذکر لا غیر وان قلت یلزم تحصیل الیقین قلنا بمثله فی نفس الحکم مع انا

نقول لم یثبت انقطاع اصل البراءة السابق وعدم اشتغال الذمة السابق الا بهذا القدر فکیف نحکم بانقطاعهما راسا
حتی یبقی لا یمکن التمسک بالاصل لانقطاعه بالدلیل مع ان ذلک یجری فی الحکم الشرعی ایضا فان من المعلوم ان اصل العدم
فی الاحکام الشرعیة ایضا انقطع بثبوت حکم مجمل لکل واحد من الموضوعات فکیف نحکم بان الاصل عدم هذا الحکم وثبوت
حکم اخر والحاصل انا اذا ابتنینا علی کفایة الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق بین الحکم وماهیة العبادات فهذا متمم
لنا ان نقول فی الاخبار ایضا ما یدل علی بیان الماهیة وآداب العبادات فهی هذه مثل صحیحة حماد الوارده فی بیان آداب الصلوة
ونحوها فیتضح عدم الفرق بینها وبین نفس الاحکام فی اجراء اصالة العدم وقد ظهر مما ذکرنا امکان اثبات ماهیة العبادات
بضمیمة اصل العدم مطلقا سواء حصل لنا ظن من جهة خبر ان هذا هو الماهیة او حصل الظن من جهة مجموع ما ورد من الادلة
فی خصوص جزء جزء واصالة عدم شیء اخر واما ما یتوهم ان السبیل منحصر فی الاجماع فلا نفهم معناه فان اراد انه لا بد ان یتفق
الاجماع علی ان هذا هو الماهیة لا غیر فلا سبیل لنا الی مثل هذا الاجماع ولم یدعه احد من العلماء وان ادعاه احد فهو ایضا
ظن مثل الظن الحاصل من تلک الروایة او من الاصل ولا یتم الا بضمیمة اصالة عدم دلیل اخر یدل علی ثبوت جزء اخر او شرط
اخر له وان اراد ان ما حصل الاجماع علی اعتباره فالماهیة موجودة فیه جزما ففیه ان هذا لیس اثباتا للماهیة بل هو اثبات
لما اندرج فیه الماهیة جزما لاحتمال اشتمالها علی المستحبات التی لیست داخلة فی ماهیة العبادة مع ان ذلک مما لا یمکن غالبا
کما لو دار الامر بین الوجوب والحرمة فی شیء من الاجزاء مثل الجهر ببسم الله فی الصلوة الاخفاتیة وبطلان الصلوة بترک
اسقاط الرکوع بعد اکمال التسبیحة مع ملاحظة القول بلزوم ... وتدارک الرکوع وما بعده وربما یتکلف
فی دفع هذا الاشکال بان المخالف فی المسئلة اذا سلم انه لو کان دلیله باطلا لکان الماهیة هی علی وفق ما اقتضاه دلیل
خصمه سواء صرح بذلک التسلیم ام لا فهذا یکفی فی کون الماهیة اجماعیة عند الخصم اذا ظهر له بطلان دلیل المخالف وغفلته
عن الحق وفیه مع ان هذا انما یتم بالنسبة الی المخالفة الخاصة دون سایر المخالفات وذلک لا یثبت الماهیة مطلقا
ان ظهور بطلان دلیل المخالف غالبا انما هو بحسب اجتهاد الخصم وقد یکون الغفلة فی نفس الامر من جهة الخصم لا المخالف
مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الی المخالف ایضا بالنظر الی دلیل الخصم فیصیر الاجماع تابعا لاجتهاد المجتهد وهو
کما تری ویزید شناعة ذلک لو تعددت الاقوال الزائدة من اثنین کما فی الجهر ببسم الله الرحمن الرحیم فان الاقوال فیه ثلثة الحرمة
والوجوب والاستحباب وان قلت الاجماع حاصل بتکبیر الصلوة فیصیر الامر اشنع وقال هذا القول الی وجوب الاحتیاط
وهو مع انه لم یقم علیه دلیل من العقل والنقل یوجب العسر والحرج او الترجیح بلا مرجح واما ما اورد علی اعمال الاصل
فی ذلک بانه انما یتم اذا جاز العمل بالاستصحاب حتی فی نفس الحکم الشرعی مع انه معارض باصالة عدم کونها العبادة المطلوبة
وان اشتغال الذمة الیقینی مستصحب حتی یثبت خلافه ففیه مع ان التحقیق فی محله کما سیجئ انه نعم حجیة الاستصحاب
مطلقا ان مرادهم من عدم حجیته فی اثبات نفس الحکم الشرعی ان یکون الاستصحاب مثبتا لنفس الحکم مثل ان یقال ان المذی
ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم کون المذی ناقضا واصل العدم
منفردا لا یثبت به الماهیة بل هی بضمیمة سایر الادلة المثبتة لها کما لا یخفی مع انه مغلوب علی المعترض بانه کیف یجوز التمسک
فی اثبات استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض الادلة باصالة عدم شیء اخر یدل علی الوجوب فیحکم بالاستحباب فان الذی
یثبت من نفس ادلة الطرفین انما هو القدر الراجح لاشتراکهما فی الرجحان فیبقی الوجوب وتعیین نفس الاستحباب مستفاد
من نفس الاستصحاب واصالة العدم اذ لیس مطلق الرجحان معنی الاستحباب واما المعارضة باصالة عدم کونها العبادة
المطلوبة ففیه ان الموجود الخارجی کما یحتمل کونه غیر العبادة المطلوبة یحتمل کونه هی فجعل احدهما هو الاصل دون الاخر

علامه زجيح بلا مرجح نعم يمكن ان يقال الاصل تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة
المطلوبة ولا يحصل لهذا الاستصحاب الابقاء المكلف به في الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني وجوابه ان
اشتغال الذمة اليقيني مقتضي لليقين بابراء الذمة اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بضميمة سائر الادلة
قائم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الادلة والاصل البرائة السابق
لم ينقطع الا بمقدار ما ثبت اشتغال الذمة به وما ثبت علينا من الادلة وسلمناه هو اشتغال ذمتنا بما نظن علينا من الظنون
الاجتهادية ثبوته وقد يتمسك في اثبات ماهية العبادات بطريق اخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة ويقال المتبادر في
اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب الشارع اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظ واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة
عن اللغوي يحمل عليه لكونه اقرب مجازاته واشبهها لكن يشكل ذلك على القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط
الصحة فظ وعلى القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة لو كان الاشكال والتشكيك في الاجزاء واما لو كان الاشكال في ثبوت
شرط لها فيصير مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا ونفي الشرط المحتمل بالاصل وانما قلنا انه لو كان الجزء و
الاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اسامي للاعم فلان غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا هو ذات الركوع
والسجود فيخرج صلوة الميت وكذلك يمكن عندهم سلب اسم الصلوة عن صلوة وقع منها فعل كثير يمحو صورة الصلوة ولا يثبت
بها ماهية الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعة
انما هو في المعنى المحدث الذي ابدعه الشارع في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في تصور ارادة ذلك المعنى ورد المعنى اللغوي او معنى اخر التصور
في الجملة ولا يلزم في ذلك تصوره بالكنه وبجميع الاجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع الى عرف المتشرعة والشارع انما يناسب اثبات
المعنى بوجه ما لا من جميع الوجوه بحيث يكون تصور الكنه شرطا في كونه مرادا من اللفظ فالتفصيل المذكور لا دخل له في
ما هو بصدده واما ثانيا فنقول اذا تبينا بان الماهية بالرجوع الى مصطلح المتشرعة او الشارع فنقول ههنا مقامان من
الكلام الاول بيان الماهية المخترعة وتمييزها من بين ما هي من صنفه من المخترعات مثل ان يقول المعنى المخترع الذي نقل ذلك في ل
الشارع اسم الصلوة اليه هل هو ذات الركوع والسجود او المشروط بالقبلة والقيام فنرجع الى عرف المتشرعة ونثبت به مراد الشارع
الثاني ان بعد البيان ان المراد به ماذا يقع الاشكال في كون بعض ما يحتمل كونه فردا للموضوع له فردا له مثل انا نعلم ان ذات
الركوع والسجود هو معنى الصلوة لكن نشك في ان الصلوة المذكورة اذا كانت بحيث وقع فيها فعل كثير غاية الكثرة هل هو
فرد حقيقي لها ام لا نظير ما تقدم في ماء السيل في مسئلة علامة صحة السلب والذي يناسب ما نحن فيه هو المقام الثاني لا المقام
الاول فذكر تبادر ذات الركوع والسجود وصلوة الميت لا يناسب المقام واما ثالثا فنقول لا يتفاوت الحال بتعدد القول
في الفاظ العبادات اذ حقيقة المتشرعة تابعة لما هي عليها عند الشارع فان كانت عند الشارع هي الصحيحة فكذلك عند المتشرعة وان
كانت الاعم فكذلك عند المتشرعة واختلاف عرف المتشرعة وعدم انتظامها لا يوجب عدم الاعتداد بها وقد بينا سابقا ان الاختلاف
اليسير غير مضر في الحقيقة عرفا وان اضرها عقلا والمتبادر هو العرف فخرج ما ثبت فساده بالدليل وبقي ما شك في فساده
تحت الحقيقة العرفية لا يقال ان هذه التسمية شرعية وليست بعرفية حتى يجعل من الامور العرفية لانا نقول المسمى شرعية و
التسمية ليست شرعية فالتسمية مبنية على طريقة العرف والعادة فان الشارع ايضا من اهل العرف فالمسمى وان كان من الامور
التوقيفية المحدثة من الشارع لكن طريق التسمية هو الطريق العرفي فافهم وبالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك
الا ترى انهم استشكلوا في المعنى العرفي للغسل فقيل يكفي غمس الثياب وقيل يدخل فيه اخراج الماء منه وقيل يحصل بماء
المضاف وقيل الشرط الماء المطلق وهكذا وبعضهم فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك كما يوجد في الفاظ المعاملات بما

المتداول عندهم اذا اهل العرف واغلبهم فكذلك يوجد في الفاظ العبادات ما هو المتداول عند المتشرعة سواء قلنا بانها
اسامي للصحيحة او الاعم فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة لو كانت الصلوة المتلبسة بالركوع والسجود والقيام
والقراءة والتشهد والسلام مع كونها مقترنا للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك في ان الماهية هل تتم بهذا المجموع ام
يجب فيه كون المصلي في مكان مباح ايضا فيمكن اجراء اصل العدم بتقريب اشتراط الدلالة في غسل الثياب بالعصر فيها و
كذا لو قلنا ان المتبادر من الصلوة هو ذات التكبير والقيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا في كون التشهد والسلام
ايضا جزءا لها ام لا وفي كون السورة ايضا جزءا لها ام لا او هو مشروط بشيء اخر ام لا نعم اذا علمنا مدخلية شيء اخر فيه ولم الاعلام
نعلم بعينه فلا يمكن اجراء اصل العدم ويجب ابراء الذمة بالاتيان بالمحتملات ومما ذكرنا ما نحن فيه يظهر ان الفرق بين
الشك في الجزء والشرط ايضا قد عرفت انه لا وجه له لما بينا الا على ما اشرنا اليه في المقدمة ايضا مع ان تحديد الشرط
والجزء في غاية الاشكال ولعل نظر من فرق بينهما الى ان الشرط خارج عن الماهية والجزء داخل فيها وانت خبير بان الشرط
ايضا قد يكون داخلا في الماهية فان قولنا الطمأنينة بمقدار الذكر شرط في صحة الركوع في قوة قولنا يجب الكون الطويل بالمقدار
المعلوم في حال الركوع وكما يمكن ان يقال يجب الطمأنينة في القيام بعد الركوع يمكن ان يقال يجب المقدار الزائد عن مسمى
القيام بعد الركوع وهكذا تتميم يمكن ان يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام من باب التأييد والاشارة والايماء بكون تنبيه
ماهية الصلوة مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك مجرد حصول الماهية واما الزايد على الماهية
وغيرها من الواجبات فشروط وزوائد ولعل المراد من ذلك ينظر اصطلاح العلماء في الاركان وجعل الركن في كل من المذكورات
المسمى وان بانتفاء كل منهما ينتفي المركب وجعل الباقي في الواجبات احكام اخر فلنا تأمل تذنيب الاول قد ذكرنا
تقديم عرف الشارع على غيره وهو فيما حصل فيه الحقيقة الشرعية واضح لان تعيينه ووضعه لهذا المعنى الذي احدثه انما
هو لاجل تفهيم المكلفين المخاطبين فاذا خاطبهم به فلا بد ان يحمل على ارادة هذا المعنى واما فيما لم يتحقق فيه لو كان عرف الاهل زمانه
فكذلك ايضا كالتبادر وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرفه الخاص الذي لا يختص به بل يوافقه طائفة من قومه مع عرف طائفة
اخرى منهم كلفظ الرطل الذي اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام مع كونه من اهل المدينة مع من كان من
اهل العراق فهل يقدم عرف الراوي او المروي عنه فيه اشكال والاحق الرجوع الى القرائن الخارجية ومع عدمها التوقف
الثاني اذا اطلق الشارع لفظا على شيء مجازا مثل قوله الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك
فالظ ان المراد منه المشاركة في الحكم الشرعي وفيه وجوه القول بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم
للظهور ولئلا يلغو كلام الحكيم والقول بتساويهما في الاحكام الشايعة لو كان للمشبه به حكم شايع والا فالعموم
والاوجه الوجه الاخير والظ انه اذا قال فلان بمنزلة فلان ايضا كذلك بل هو اظهر في العموم لصحة الاستثناء مطردا **قانون**
اختلفوا في جواز ارادة اكثر من معنى من معاني المشترك في اطلاق واحد على اقوال وتحقيق الحق في ذلك يتوقف على تمهيد مقدمات
الاولى ان المشترك حقيقة في كل واحد من معانيه وقد عرفت ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له اي فيما عين الواضع
اللفظ للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب وقيد الاستعمال مبني على اعتبار الاستعمال في الحقيقة والقيد
الثاني لاخراج المجاز فان دلالته على المعنى ليس بنفسه بل انما هو من جهة القرينة واما المشترك فانه وان كان قد عين لكل
وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشأ من جهة تعدد الوضع فالقرينة في المشترك انما هي لاجل
تعيين احد المعاني المدلول عليها اجمالا لا لنفس الدلالة فان الدلالة من جهة الاطلاق حاصلة اجمالا لكنها غير معينة حتى تنصب
القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقي غير مراد فيتوقف في المعنى المراد حتى تتعين بقرينة اخرى دلالة

يتحقق لنا من نفسه شئ لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا معنى ما يقال ان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك
وقد يكتفى بقرينة واحدة اذا اجتمع فيها الحيثيتان لا يقال ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من المعنيين غير معين كما هو
يتوهم من ظاهر كلام السكاكى بل مدلوله واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب لطريان الاجمال بسبب تعدد الوضع
وامّا العبد الاخير فهو لاخراج الاستعمال فيما وضع له فى اصطلاح اخر فان استعمال الفعل فى مطلق الحدث فى اصطلاح النحو
ليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له فى الجملة وقد يستغنى عنه باعتبار الحيثية كما اشرنا اليه فى اول الكتاب الثانية
ان اللفظ المفرد اعنى ما ليس بتثنية وجمع اذا وضع لمعنى كلّى او جزئى حقيقى فمقتضى الحكمة فى الوضع ان يكون المعنى مرادا فى
الدلالة عليه بذلك اللفظ منفردا توضيحه ان غرض الواضع من وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان فى دلالة
اللفظ الموضوع بازاء معنى كلى او جزئى ملاحظة لشئ اخر او كان للمعنى شريك اخر فى ارادة الوضع بان يريد دلالة اللفظ
عليه ايضا لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ولا بدّ من التنبيه عليه لا اقول ان الواضع يصرّح بانى اضع هذا اللفظ
لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شئ اخر وبشرط الوحدة ولا يجب ان يتوى ذلك حين الوضع ايضا بل اقول انما صدر الوضع
من الواضع مع الانفراد وفى حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزءً للموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى
الحقيقى للمفرد هو المعنى فى حال الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يتم ما يفهم من بعض المحققين ايضا ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط
الوحدة ولا عدمها فقد يستعمل فى الواحد وقد يستعمل فى الاكثر والموضوع له هو ذات المعنى فى الصورتين فان الموجود الخارجى
الذى هو الموضوع له مثلا هو جزئى حقيقى وان كان قد يكون الموضوع له كليا بالنسبة الى افراده واعتبار الكلية والجزئية
الجليلين الحاصلين مع ملاحظة انضمامه مع الغير وعدمه انما هو باعتبار المعتبر ومع قطع الاعتبار فالمتبع هو ما حصل العلم
بكونه موضوعا له وهو ليس الا المعنى فى حال الانفراد ولا بشرط الانفراد ولا لا بشرط الانفراد فان شئت توضيح
ذلك فاختبر نفسك فى تسميتك ولدك هل تجد من نفسك الرخصة بان تقول انى وضعت هذا الاسم له بشرط ان
يراد الوحدة ولا عدمها فهذا الاطلاق والتقييد انما هو باعتبار الوضع لا الموضوع له والمفروض عدم ثبوت ذلك الا
من الواضع والاصل عدمه والحاصل ان المعنى الحقيقى توقيفى لا يجوز التعدى عما علم وضع الواضع له وفيما نحن فيه لا
نعلم كون غير المعنى الواحد موضوعا له اللفظ فلا رخصة لنا فى استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة الا فى المعنى فى حالة الوحدة
لا بشرط الوحدة الثالثة المجاز مثل الحقيقة فى انه لا يجوز التعدى عما حصل الرخصة من العرب فيه نوعه فان الحقيقة كما انها
موضوعة بوضع شخصى فالمجاز موضوع بوضع نوعى ولا بدّ من ملاحظة الوضع النوعى ايضا ان الرخصة فى اى نوع حصل
والحاصل انه لا يجب الرخصة من العرب فى كل واحد من الاستعمالات الجزئية اذا حصل الرخصة فى كليها وهذه الرخصة
ليست من العرب بتصريح منه بل يحصل لنا من استقراء استعمالاته الجزئية العلم بتجويزه لهذا النوع من الاستعمالات
فى ضمن اى فرد من افراد ذلك النوع وقد ذهب المحققون من علماء الأدب الى عدم وجوب الرخصة فى الجزئيات اذا عرفت
هذا فاعلم انه قد يوجد تلك الاستعمالات فى جزئيات صنف من اصناف نوع من انواع العلاقات المعتبرة فى المجاز او نوع
من انواع جنس منها ولم يوجد فى صنف اخر من ذلك النوع ولا نوع اخر من ذلك الجنس فالّذى يجد الرخصة من انفسنا هو الحكم
بالتجويز فيما لم نطلع عليه من سائر جزئيات ذلك الصنف المستعمل فى بعضها بسبب استقراء ما وجد فيه الاستعمال الا فى
جزئيات الصنف الاخر وهكذا الكلام فى النوع من الجنس مثلا اذا رأينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء فى الكل لكنا
وجدنا ذلك فيما كان للكل تركيب حقيقى خارجى وكان الجزء مما له قوام فى تحقق الكل كالرقبة فى الانسان والعين فى الربيئة
فلا يجوز القياس باستعمال سائر الاجزاء فى المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء فى المركبات الاعتبارية وكذا وجدنا الهم

يستعلون

يستعملون اللفظ الموضوع للكل فى الجزء اذا كان المركب مركبا حقيقيا كالاصابع فى الانامل فى قوله تعالى يجعلون اصابعهم فى
اذانهم والبد فى الاصابع الى نصف الكف فى اية السرقة والى المرفق فى اية الوضوء والى الزند فى اية التيمم فلا يجوز القياس فى
غير المركبات الحقيقية وايضا انا وجدنا العرب يستعمل الالفاظ الموضوعة للمعانى الحقيقية فى المعانى المجازية مع القرينة
الصارفة منفردا منفردا اعنى لا يريد فى الاستعمال الواحد الا معنى مجازيا واحدا وبالجملة المجازات المستعملة وجدانى
غالبا ولم يحصل لنا العلم بترخيصهم فى استعمال اللفظ فى مجازين وعدم العلم بالرخصة كاف فى عدم جواز الاستعمال فان
جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم او الظن بالرخصة الرابعة المتبادر من التثنية والجمع هو الفردان او الافراد من
ماهية لا الشيئان او الاشياء المتفقان فى الاسم فيكون حقيقة فى ذلك فان التبادر علامة الحقيقة وعدم تبادر الغير
من علائم المجاز فان شئت اختبر نفسك فى مثل رأيت مسلمين او مسلمين فانه يتبادر منه رجلان مسلمان او رجال
مسلمون لا الرجلان المسميان بمسلم او المسمون بمسلم فيعتبر فى الاعلام المثنيات والمجموعات مفهوم كلى فى معرفيها
مجازا مثل المسمّى بمسلم او المسمّى بزيد مثلا ثم يثنى ويجمع ويؤيد ما ذكرنا ويؤكده انه لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق
اللفظ فى التثنية والجمع للزم الاشتراك فى مثل عينين اذا جوزنا استعماله حقيقة فى الشمس والميزان او البصر والينبوع
فلا بدّ من التوقف فيلزم ههنا قرينة اخرى لان التثنية للنوعين لا للفردين من نوع والمجاز خير من الاشتراك فيكثر
الاحتياج الى القرائن الخامسة المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفى افراد ماهية واحدة وايضا الاسم المنكر
اذا اعتبر خاليا عن اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة فى الماهية لا بشرط شئ واذا الحقه التنوين يراد به فرد
من افراد تلك الماهية غير معينة واذا الحقه الالف والنون او الواو والنون مثلا يراد به فردان او افراد من تلك الماهية
واذا الحقه الالف واللام فامّا ان يشار بها الى الفرد او لا فالثانى يراد به تعريف الجنس وتعيينه والاول فامّا
ان يراد به الاشارة الى فرد غير معين فهو المعهود الذهنى وهو فى معنى النكرة او الى فرد معين فهو المعهود الخارجى او
الى جميع الافراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف النفى على النكرة لا يفيد الا نفى افراد تلك
الماهية واذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة فى كل واحد من المعانى منفردا منفردا فلا شئ يوجب دخول معنى اخر من المعانى
فيما دخله حرف النفى اذا تمهد لك هذه المقدمات فنقول استعمال المشترك فى اكثر من معنى يتصور على وجوه
منها استعماله فى جميع المعانى من حيث المجموع ومنها استعماله فى كل واحد منها على البدل بان يكون كل واحد منها
مناطا للحكم والفرق بينهما بيّن لكل المجموعى والافرادى ومنها استعماله فى معنى مجازى عام يشمل جميع المعانى وقد
يسمى ذلك بعموم الاشتراك والظاهر انه لا اشكال كما انه لا خلاف فى جواز الاخير وامّا الاول فالظاهر انه لا اشكال فى
عدم الجواز امّا حقيقة فظاهر وامّا مجازا فلاشتراط استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل بكون الجزء مما ينتفى الكل
بانتفائه مع اشتراط كون الكل مما له تركيب حقيقى كما مرّت اليه الاشارة وهو منتفى فيما نحن فيه وامّا المعنى الثانى
فهو محل النزاع وقيل فيه اقوال ثالثها الجواز فى التثنية والجمع دون المفرد ورابعها الجواز فى النفى دون الاثبات
ثمّ اختلف المجوزون على اقوال ثالثها كونه مجازا فى المفرد وحقيقة فى التثنية والجمع والاظهر عندى عدم الجواز
مطلقا امّا فى المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت فى المقدمة الثانية من ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد
والعدول عنه فى استعماله فيه فى غير حال الانفراد ليس استعمالا فى ما وضع له حقيقة وامّا عدم الجواز مجازا فلما عرفت
فى المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة فى هذا النوع من الاستعمال فلو ثبت ارادة اكثر من معنى فلا بدّ من حمله
على معنى مجازى عام يشمل جميع المعانى وامّا ما ذكره بعضهم من ان العلاقة فيه هو ان اللفظ الموضوع للكل وهو كل واحد

من المجامع الوحدة المعتبرة في الموضوع له فقد استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له فيظهر ما فيه
مما ذكرنا في المقدمات مع ان ذلك يستلزم وجود سبعين مجازا في استعمال واحد في مثل العين بالنسبة الى سبعين
حقيقة وهو لجيء بالنسبة الى موارد استعمالات العرب واما في التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة
من انهما حقيقتان في فردين او افراد من ماهية كما في الشيئين المتفقين في اللفظ او الاشياء كذلك وللزوم الاشتراك
وتكثر الاحتياج الى القرائن لو كان كذلك والمجاز خير من الاشتراك واما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز فان
الظاهر ان المجاز في التثنية والجمع انما يرجع الى المفرد علامتهما لا الى العلامة والملحق به معا فان الالف والنون ونحوهما
لا يتفاوت فيهما الحال في حال من الاحوال فان لفظ عينان وعينين مثلا يراد به الشيئان سواء اريد منهما الفردين من
عين او شيئين مسميين بالعين انما التفاوت في لفظ العين فيراد في احد الاستعمالين منهما اعني الاستعمال الحقيقي
الماهية المعينة الواحدة ويشار بالالف والنون ونحوهما الى الفردين منها او اكثر وفي الاستعمال الآخر لا يمكن ارادة
كل واحد بان يكون مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فلا بد ان يراد منها المسمى بالعين ليكون
كليا له افراد فيشار بالالف والنون ح الى الفردين من المسمى بالعين او اكثر وهذا اوضح مما ذكرنا وهذا المجاز خارج
عن المتنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك اللهم الا ان يقال ان مدلول العلامات ليس مجرد الاشارة الى
الاثنينية الخاصة والتعدد الخاص اعني ما يراد بها اثنان من ماهية او افراد منها فيكون التثنية والجمع مستبدا بوضع على حدة
فيمكن ح القول بالتجوز في هذا اللفظ باجمعه فيستعمل اللفظ الموضوع لافادة الفردين من ماهية او الافراد من ماهية
في شيئين متفقين في الاسم لا لكونهما فردين من المسمى بهذا الاسم بل لكونهما مشابها الفردين من ماهية معينة وعلاقة
المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق الاسم عليهما لفظا وان لم يربطا معنى والحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي
فيكون استعارة الا ان ذلك لا يثمر فائدة بعد تجويز ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا اذ ذلك لان ثمرة النزاع في
استعمال اللفظ حقيقة ومجازا يحصل بذلك المجاز فاذا علم بالقرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي فيصح الحمل على هذا المجاز
اعني عموم الاشتراك فثبوت المجاز الآخر الذي هو داخل في محل النزاع غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم غاية
الامر جوازه وهو لا يعتد به فتأمل مع ان المجاز الاول اقرب واشيع فهو اولى بالارادة لا يقال يمكن القول بوجود
ثمرة ضعيفة ح نظير الثمرة الحاصلة في الفرق بين قول المعتزلة والاشاعرة في الواجب التخييري لان مورد الحكم هنا الفرد
على التقديرين لا الطبيعة كما لا يخفى على المتأمل فتأمل ولم اقف على من ذهب الى المذهب الذي ذكرته في مجازية التثنية
والجمع من كونه من باب الاستعارة واما في النفي فظاهر الكلام فيه تمامه وانه حقيقة في نفي جميع افراد ماهية واحدة
وان التجوز فيه انما يكون بارادة فرد من افراد المسمى بالعين مثلا فيكون خارجا عن المتنازع ويجري التكلف الذي ذكرته
في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة ثم ان بعض من جوز استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقي افرط في
القول حتى قال انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فلا اجمال عنده في المشترك عند التجرد عن القرينة واستدل على ذلك
بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم
والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والسجود من الناس
وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم على نهج اخر واجيب عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية
فالمراد هو المعنى اللغوي اعني غاية الخضوع او جعل ذلك من باب عموم الاشتراك لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيراد منه غاية
الخضوع ومن الصلوة الاعتناء باظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني ولهذا

لم يذكر في الآية جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل الثاني ان ذلك مجاز لا حقيقة وهذا الجواب لا يتم على
ما اخترناه الثالث انه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة ايضا لا يتم الاستدلال بهما على ظهورهما في ارادة الجميع
عند التجرد عن القرائن اذ القرينة على ارادة الجميع ههنا موجودة واما تحرير المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظة ما
ذكرنا واحتج من جوز الاستعمال حقيقة مطلقا بان الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا معها وهو
متحقق في حال ارادة الواحد والاكثر والجواب عنه ان الموضوع له هو كل واحد من المعاني في حال الانفراد كما مر في
المقدمات واحتج من جوز في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة اما على الجواز في المفرد فبان المانع منتف
لضعف ما تمسك به المانع كما سيجيء واما على كونه مجازا فتبادر الوحدة منه عند الاطلاق فيكون الوحدة جزء للموضوع
له فاذا استعمل فيه عاريا عن الوحدة فيكون مجازا لانه استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء واما على كونه حقيقة
في التثنية والجمع فبانهما في قوة تكرار المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما يقال زيدان
وزيدون وفيه ان المانع ليس منحصرا فيما تمسك به المانع بل المانع هو ان اللغات توقيفية والوضع لم يثبت في
المفرد الا في حال انفراد المعنى في الارادة كما حققنا سابقا واما مجازيته فيتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز
كما اشرنا وان كان ولا بد فالاولى ان تجعل العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى واما كونه
حقيقة في التثنية والجمع ففيه ان المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما بينا سابقا وحجته من خص المنع بالمفرد
دون التثنية والجمع ان التثنية والجمع متعددان في التقدير فيجوز تعدد مدلولهما بخلاف المفرد والمدعي في المفرد
حق والجواب عن التثنية والجمع يظهر مما مر الا ان يراد به ما ذكرنا من الاستعارة وحجة من خص الجواز بالنفي ان
النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات ومدعاه في المثبت حق وجوابه عن التجوز في النفي انه انما يفيد عموم
النفي في افراد الماهية المثبتة لا في المشتركات في الاسم كما حققناه الا ان يراد الاستعارة كما اشرنا واحتج المانع مطلقا
بانه لو جاز الاستعمال في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى المعنى الحقيقي فيلزم التناقض اذ يكون
ح له ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وارادتهما معا مستلزم لعدم ارادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس
والمفروض استعماله في المعاني الثلثة واجيب عنه بان المراد ليس ارادة المعاني مع بقائه لكل واحد منها منفردا بل نفس
المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد فيرجع النزاع الى ان ذلك ليس استعمالا في المعنيين وهذه مناقشة لفظية والا كد
في الاستدلال على المنع ما ذكرنا **قانون** اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على
نهج استعمال المشترك في اكثر من معنى بان يكون كل واحد منهما محلا للحكم ومورد النفي والاثبات فمنهم من منع مطلقا
ومنهم من جوز مجازا ومنهم من جعله حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين والاقوى المنع مطلقا لما عرفت في مقدمات
المسئلة السابقة من ان وضع الحقائق والمجازات وحدانية نظرا الى التوظيف والتوقيف مع القرينة المانعة عن
ارادة ما وضعت له وارادة معنى مجازي لا يمكن ارادة ما وضعت له كما ذكرنا بل ولا غيره من المعاني المجازية الاخر وبهذا يتبين
عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي وملزوم
معاند الشيء معاند له ومنشأ هذا الاستدلال عدم جواز اجتماع الارادتين عقلا كما ان منشأ ما ذكرنا عدم الرخصة من
الواضع وقد اعترض على هذا الاستدلال بان غاية ما ثبت كون المجاز ملزوما لقرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا
واما عن ارادة المعنى الحقيقي مطلقا فلا ينبغي ان يرجع قولنا رايت اسدا يرمي يدل على ان المراد من الاسد ليس الحيوان المفترس فقط
واما هو مع الرجل الشجاع فلا وايضا قد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل الرقبة في الانسان ولا ريب في ثبوت

ربما يتوهم ان ذلك ليس من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء بل هو استعمال اللفظ الموضع للكل وارادة جزئين من مفهومين وفيه ان ابتناء غير معتبر جزما كما هو محل النزاع والاستعمال بلفظ الكل واحد من المعنيين في جزئيهما منه رحمه الله تعالى

ارادة المعنى الحقيقي مع المجاز ولا يمكن دفع ذلك بان مرادنا من القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هي المانعة عن ارادته بانفراده
لا مطلقا اذا امكن ان يقال بان مرادنا منها المانعة عن ارادته منفردا من ان يحكم بان المراد هو الاول لا الثاني لكنا لا نسلم وجوب
كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجاز كذا لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي مع المجاز بحيث يكون كل منهما
موردا للنفي والاثبات اولا ويمكن الجواب عن الاول بان ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد
ولا عدمه حتى يصح القول بكون اللفظ ح مستعملا في المعنى الحقيقي والمجاز وقد عرفت في الاصل كتابي بطلانه ولكن يرد
ان ذلك مناقشة لفظية فان ما له يرجع الى عدم تسميته ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي والمجاز مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته
والا فلا ريب في تصديق ...ه استعماله في المعنيين كما مر نظير ذلك في جواب حجة المانع مطلقا في المبحث السابق في الاول في الاستدلال
هو ما ذكرنا واما الجواب عن الثاني فبان ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا استعملت واريد منها الا
غير معلوم لا مجتمعا مع الكل ولا بالذات بل عدمه معلوم غاية الامر انفهامها بالتبع لا بمعنى القصد اليها بدلالة الالتزام او التضمن
من اللفظ عرفا كما في دلالة التنبيه بل بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة الاشارة الغير المقصودة من اللفظ كدلالة
الايتين على اقل الحمل وهذه الدلالة متروكة في نظائر باب اللفظ وايضا المراد من الاستعمال في الشيء هو الاستعمال فيه قصدا
لا الاستعمال فيما يستتبعه ويستلزمه تبعا كما لا يخفى وقد يعترض ايضا بان النزاع المقيد في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال
اللفظ في الموضوع له وغيره ام لا وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له ان يكون له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له
غاية الامر انه يتحقق ح ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكناية لا الحقيقي والمجاز فان الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير الموضوع
له مع جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم ضرورة الالتزام والجواب
عن ذلك اما اولا فبما قيل ان ذلك انما يتم لو قلنا ان الكناية هي ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له
ح جواز ارادة المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة واما ان قلنا بانها ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المعنى
المجازي فلا اذ لا ينفك ح استعمال اللفظ في غير ما وضع له عن القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له فلا يصح فرض المعترض اذ اللفظ
لم يستعمل ح في المعنى الموضوع له والغير الموضوع له معا وصرح بان الهم في تعريف الكناية طريقين المحقق التفتازاني في شرح
المفتاح لان المفروض ان المجازية انما حصلت باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه صحت ارادته مع المعنى المجاز ان القرينة كما انها
مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي لا بد ان يكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي الاخر ايضا والا لم يتعين المراد الا ان يقال ان القرينة مانعة
عن المجازات الاخر الا ان يقوم قرينة على ارادة بعضها كما في ما نحن فيه فان المفروض وجود قرينة اخرى على ارادة المعنيين
معا كما في المشترك ايضا والا فكيف يعلم ارادة المعنيين من اللفظ ومع ما عرفت من كون اوضاع الحقائق والمجازات وحدانية فالامر
واضح والمشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدأ دون ما وجد المبدأ فيه في حال التكلم
فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما فقعد او سيصير قائما مجازا والظاهر ان هذا وفاقي كما ادعاه جماعة
مجاز فيما لم يتلبس بعد سواء اريد بذلك الاطلاق على من لم يتلبس بالمبدأ واما ثانيا فانا نجعل البحث فيما ثبت فيه وقامت القرينة
المانعة فلا يمكن جعله من باب الكناية وبعبارة اخرى ان اريد بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا او
مجتمعا مع المعنى المجازي فهو خارج عن محل النزاع في هذه المسئلة مثل المسئلة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما
يمكن اصلا وان اريد كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا فهو لا ينافي كونه من باب الكناية فتم وقد يعترض ايضا بان القرينة
المانعة عن ارادة الحقيقة في المجاز انما يمنع عن ارادتها بتلك الارادة بدلا عن المعنى المجازي واما بالنظر الى ارادة اخرى منضمة
اليها فلا اذ المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا هو كون كل واحد منهما مرادا بارادة علىحدة بالاعتبارين وهذا

فان النزاع

الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء وفيه ان دخول المجاز في الارادة ح انما هو من باب دخول الخاص في العام الاصولي
على ما صرح هو به ايضا في حواشيه وقال انه هو المراد في المشترك ايضا ولا يخفى ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام
ليس بارادة ممتازة عن غيره بل المراد كل واحد منهما بعنوان الكل الافرادي وليس هيهنا ارادتان منضمتان بنحو المحذور من
لزوم اجتماع المتنافيين نعم لو وجد ان زيدا من البداية ارادة هذا وهذا الاول لاحد كما هو التحقيق مع ان الظاهر انه لا
لا تعدد فيه وظاهر كلمات علماء البيان ان المجاز يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فالاستعمال الواحد
انما هو لاجل الدلالة على المعنى والارادة تابعة له واحتج من قال بالجواز بعدم تنافي ارادة الحقيقة والمجاز معا فاذا
لم يكن هناك منافاة فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم ويظهر جوابه مما تقدم ولعله نظر الى تعدد الارادة وقد عرفت
بطلانه وزاد من قال بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكمه
وفيه مع ما عرفت ان الاستعمال لا تعدد فيه مع انه لو صح ذلك فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط
وقد عرفت بطلانه واحتج من قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له فيكون مجازا
يعني ان المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد كل واحد من المعنيين على سبيل الكلي الافرادي كما هو محل النزاع
فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازا الا انه يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذي
لا نزاع فيه والجواب عن ذلك بعد بطلان اصل الجواز واضح واما ما قيل بان المراد في محل النزاع من المعنى المستعمل
ان كان هو المعنى الحقيقي ح مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر لان المجاز معاند للحقيقة ح من وجهين من جهة القرينة المانعة
ومن جهة اعتبار الوحدة وان اراد مطلق المدلول من دون اعتبار الانفراد اتجه الجواز لان المعنى الحقيقي ح يصير مجازا باسقاط
قيد الوحدة فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده ففيه مع ان ذلك يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز ح لان المفروض
ان المجازية انما حصلت باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه صحت ارادته مع المعنى المجازي ان القرينة كما انها مانعة عن ارادة المعنى
الحقيقي لا بد ان يكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي الاخر ايضا والا لم يتعين المراد الا ان يقال ان القرينة مانعة عن المجاز
الاخر الا ان يقوم قرينة على ارادة بعضها كما فيما نحن فيه فان المفروض وجود قرينة اخرى على ارادة المعنيين معا
كما في المشترك ايضا والا فكيف يعلم ارادة المعنيين من اللفظ ومع ما عرفت من كون اوضاع الحقائق والمجازات وحدانية
فالامر واضح

قانون المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدأ دون ما وجد
المبدأ فيه في حال التكلم فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما فقعد او سيصير قائما مجازا والظاهر ان هذا
وفاقي كما ادعاه جماعة ومجاز فيما لم يتلبس بعد سواء اريد بذلك الاطلاق على من يتلبس بالمبدأ في المستقبل بان يكون الزمان
ماخوذا في مفهومه او الاطلاق عليه بعلاقة اوله اليه والظاهر ان ذلك ايضا اتفاقي كما صرح به جماعة وقد يتوهم ان اطلاق
النحاة اسم الفاعل مثلا على مثل الضارب في قولنا زيد ضارب غدا ينافي دعوى الاجماع وهو باطل لما حققنا سابقا من
ان الاستعمال اعم من الحقيقة وفيما انقضى عنه المبدأ اعني اطلاق اللفظ المشتق وارادة ما حصل له المبدأ في الماضي من
الازمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبة في المشتق الى من قام به خلاف وقد يعبر بارادة ما حصل له المبدأ وانقضى قبل
زمان النطق وما ذكرنا احسن ويظهر الثمرة في مثل قولنا كان زيد قائما فقعد فعلى ما ذكرنا حقيقة وعلى ما ذكره هذا
القائل يكون محلا للخلاف نعم اذا قلنا كان زيد قائما امس باعتبار كونه قائما قبل الامس فيصير محلا للخلاف على ما
ذكرنا ايضا ومن هذا يظهر لك جواز اجراء هذين التعبيرين فيما لم يتلبس بعد بالمبدأ ايضا فتأمل وهناك تعبيران اخران
احدهما استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ بعلاقة ما كان عليه وثانيهما استعماله فيما حصل له المبدأ في

الجملة اي ما خرج من العدم الى الوجود من دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء والزوال والظاهر ان المعنى الاخير ايضا مما وقع فيه النزاع كما يشير بعد ذلك واما المعنى الاول فالظاهر عدم الخلاف في كونه مجازا والمشهور بينهم في محل الخلاف قولان المجاز مطلقا وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحقيقة مطلقا وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة وهناك اقوال اخر منتشرة والظاهر انها محدثة من الجاء كل واحد من الطرفين في مقام العجز عن دفع شبهة خصمه بتفصيل جماعة ففرقوا بين ما كان المبدء من المصادر السيالة كالتكلم والاخبار وغيره فما شرطوا البقاء في الاول دون غيره واخرى ففرقوا بين ما لو كان المبدء حدوثيا او ثبوتيا فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني واخرى ففرقوا بين ما لو طرء الضد الوجودي على المحل سواء ناقض الضد الاول كالحركة والسكون او ضاده وغيره فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني وفصل بعضهم بين ما لو كان المشتق محكوما عليه او به فاشترط في الثاني دون الاول والاقوى كونه مجازا مطلقا لنا وجوه الاول تبادر الغير منه وهو المتلبس بالمبدء وهو علامة المجاز والثاني انه لا ريب في كونه حقيقة في حال التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه ايضا للزم الاشتراك والمجاز خير منه كما مر مرارا وما ياتي من ان المشتق انما يستعمل في المعنى الاخير من الثلثة المتقدمة وهو اعم من الماضي والحال واستعمال العام في الخاص حقيقة اذا لم يرد منه الخاص من حيث الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك وفيه انه مناف لكلمات اكثرهم وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه حقيقة في الحال ولو كان حقيقة في ذلك المعنى العام ايضا للزم الاشتراك ومما ينادي ببطلان ذلك ان المستدلين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء يستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملونه في الماضي وفي الحال وفي الاستقبال ولا يريدون به المعنى الاعم جزما الثالث انه اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود فبعده عنه مفهوم الابيض جزما والا للزم اجتماع المتضادين فاطلاق لفظ الابيض حين فقد مفهومه اطلاق على غير ما وضع له ويرد عليه انه انما يتم لو لم يكن مراد من لا يشترط بقاء المبدء هو المعنى العام والا فلا منافاة ح ولا يلزم اجتماع الضدين الرابع انا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولكن يتبادر منه حصول المبدء في زمان صدق النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان ليس باحد من الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع فلسنا ندعي دلالته على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية على ان الدال على الزمان انما هو الفعل لا غير ثم انهم يفيدون حد الفعل بانه ما يقترن باحد الازمنة الثلثة ليخرج اسم الفاعل ونحوه معنا ولا منافاة بين ذلك وبين ما يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل النصب وبمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة في حد الفعل انما هو بسبب الوضع ومرادهم في اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا وقد يوجه بان هذا هو مقتضى الوضع الثانوي الحاصل بسبب كثرة الاستعمال واما في الفعل فبمقتضى الوضع الاول وهو بعيد فان غاية ما يمكن ان يدعى فيه الوضع الثانوي والتبادر من جهته انما هو الحال ثم ان ذلك التبادر لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا بل المتبادر هو التلبس والحاصل ان تحقق المبدء شرط في صحة الاطلاق حين النسبة كالجوامد بعينها فلا يقال للهواء المنقلب عن الماء هو ماء حقيقة ومرادنا من هذا النسبة اعم من الجزئية الصريحة او اللازمة للنسبة التقييدية فان قولنا رايت ماء صافيا يتضمن النسبة الجزئية ويستلزم الاخبار عن الماء بالصفاء فيلاحظ حال هذه النسبة ويعتبر الاتصاف بالمبدء حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه في الزمان الماضي فهو حقيقة وان صار في زمان التكلم كدرا وقد يكون ذلك في الحال وقد يكون في الاستقبال كقولك سأشتري ماء صافيا وكذلك الحال في الجوامد كقولك اشتريت عبدا او خمرا او سأشتري خمرا فانه حقيقة وان كان ما يشتريه لم يصر حين التكلم خمرا حجة القائلين بكونه حقيقة ان المشتق قد استعمل في الازمنة الثلثة والاصل في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بينا سابقا

وقد استدل

فقد استدل بعضهم بعد الاستدلال بذلك بان معنى المشتق من حصل له المشتق منه اي خرج من القوة الى الفعل فيشمل الماضي حقيقة وفيه مع انه يرد في الاستدلال الاول لان مفاده ارادة الخصوصية لا المعنى العام منع ذلك فهذه حجة من شرط بقاء المبدء فيما لم يكن المبدء من المصادر السيالة امتناع فيها لانها تنقضي شيئا فشيئا فهو قبل حصول الجزء الاخير منقض وبعده منعدم والحق اعتبار العرف في ذلك ولا ريب ان العرف يحكم على من يتكلم وهو مشتغل به ولو بجزء منه انه متكلم ولا يضره السكوت القليل بمقدار التنفس او زيد بل يقال لمن شرب الماء ايضا في بعض الاحيان حجة من اشترط البقاء في الحدوث دون الثبوت انه لو كان شرطا مطلقا للزم ان يكون اطلاق المؤمن على النائم مجازا اذ لا تصديق في حال النوم واجيب عن ذلك بان ما حصل للنفس من التصديق هو حاصل في الخزانة حال النوم وان لم يكن حاصلا في المدركة وحجة من خص الاشتراط بما طرء على المحل ضد وجودي انه لو لم يكن كذا يلزم كون اطلاق النائم على اليقظان والحامض على الحلو باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع وايضا يلزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة وقد يجاب عن الثاني بان ذلك انما هو من جهة الشرع لا اللغة والحق المنع في الجميع لعدم وعرفا ايضا وحجة من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه هو انه لو اشترط في المحكوم عليه ايضا للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا ونحو ذلك بالنسبة الى من لم يكن زانيا او سارقا حال الاطلاق بل المعتبر اتصافه في احد الازمنة الثلثة ووجه هذا الاستدلال انهم يستدلون بهذه الايات وظاهرهم ارادة الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في كل واحد من الازمنة اولا ويلزم من ذلك ان ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وقد يوجه بان مراده ح ان المحكوم عليه حقيقة فيما تلبس بالمبدء في الجملة يعني المعنى العام السابق اذ ما هو اعم منه لشمل الاستقبال وكيف كان فهو باطل اما اولا فلان هذا الكلام مبني على ان المراد بالحال الماخوذ في محل النزاع هو حال النطق وما قبله وقد عرفت خلافه واما ثانيا فلان المشتق كونه حقيقة في الحال مع الخصوصية مما لا خلاف فيه وان كان محكوما عليه فلو جعلناه حقيقة في القدر المشترك ايضا للزم الاشتراك والمجاز اولى منه وكونه محكوما عليه قرينة المجاز مع ان الاستدلال بها على من لم يتلبس بعد حين الاطلاق ولم يوجد ايضا هو من قبيل الاستدلال بالخطابات الشفاهية فان تلك الخطابات لا تثبت الا اصل التكليف واما خصوص تكليفنا فانما يثبت بدليل خارج كالاجماع وغيره واما على ما حققناه موضع النزاع من قطع ملاحظة الزمان اصلا وعدم اعتبار حال النطق فلا اشكال اذ المراد ان المتلبس بالزنا او السرقة مثلا حكمه كذا سواء كان تلبسه حال النطق او قبله او بعده ولا يضر ثبوت الحكم بعد حال التلبس وان طال المدة لان اجراء الحكم ثابت بالاستصحاب وغيره من الادلة تتميم ينبغي ان يعلم ان مبادي المشتقات مختلفة فقد يكون المبدء حالا كالضارب والمضروب وقد يكون ملكة وقد يعتبر مع كونه ملكة كونه حرفة وصنعة مثل الخياط والنجار والبناء ونحوها وقد يكون لفظ يحتمل الحال والملكة والحرفة كالقاري والكاتب والمعلم والتلبس وعدم التلبس يتفاوت في كل منها فالذي يعتبر بالتلبس في الملكة هو وجودها بسبب حصول الغبار وفي الصناعة عدم الاعراض الطويل بدون قصد الرجوع واما الاعراض مع قصد الرجوع ولو كان يوما او يومين بل شهرا او شهرين ايضا مع ارادة العود فيصدق على من اشتغل ومن اعرض وقصد العود في العرف انه متلبس بالمبدء فيهما وان طرء الضد الوجودي لاصل الفعل ايضا واما في الاحوال فالتلبس فيها ايضا يختلف في العرف فاما في المصادر السيالة فيكفي الاشتغال بجزء من اجزائها واما في غيرها كالسواد والبياض وغيرهما من الصفات الظاهرة والباطنة فالمعتبر بقاء نفس الصفات وقد اختلط على

بعض المتاخرين واشتبه عليه الامر واحدث مذهبا في التفصيل فقال ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة ان كان
اتصاف الذات بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدء مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدء
وراغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء طرء الضد الوجودي او لا لانهم يطلقون المشتقات على المعنى
المذكور من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقارى والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي
كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة للملكات منه الافعال مما يابى عنه الطبع
السليم في اكثر الامثلة وغير موافق لمعنى مباديها على ما في كتب اللغة انتهى وبعد ما حققنا لك لا يخفى عليك ما
فيه اذا تحقق ذلك فنقول ان ما جعلوه ثمرة النزاع من مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة ينبغي التامل في موضع
منها فان المثمرة يجوز ان يكون المبدء فيها هو الملكة فان الشجرة ايض يتصور نظير ما يتصور للانسان على هذا فلا يعتبر عدم
وجود الثمرة بالتلبس بالمبدء فيها الا ان يحصل للشجرة حالة لا يحصل معها الثمرة اصلا بالتجربة ونحوها شبيه التثبت
للانسان ويجوز ان يكون هو الحال والحال ايض يحتمل معنيين احدهما صيرورتها ذات ثمرة مثل اغد البعير والثاني كونها
الحالي فعليك بالتامل والتفرقة في كل موضع يرد عليك

الباب الاول في الاوامر والنواهي وفيه

مقصدان الاول في الاوامر قانون الامر على ما ذكره اكثر الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء
والاولى اعتبار العلو مع ذلك ايض كما اختاره جماعة وسنشير اليه في اخر المبحث والمراد بالعالي من كان له تفوق يوجب اطاعته
عقلا او شرعا وقيل هو الطلب من العالي وما قيل باشتراكه مع ذلك بين الفعل والشأن وغير ذلك فبعيد لعدم تبادرها
والمجاز خير من الاشتراك والاستعمال اعم من الحقيقة وظني ان من يقول بان الامر اعني المركب من ا م ر حقيقة في الوجوب
هو ممن يقول بالقول الاول ولا بد ان يقول به لمناسبة تغير المعنى الاصطلاحي معناه العرفي اذ الاستعلاء ظاهر في الالزام
اذ لا معنى لاظهار العلو في المندوب وبادعائه كما لا يخفى وهو الاظهر عندي للتبادر ولاباء الاخبار مثل فليحذر الذين
يخالفون الخ وما منعك الا تسجد اذ امرتك ولولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقوله لبريرة بعد قولها اتامرني
يا رسول الله حيث طلبت منها مراجعتها الى زوجها لا بل انما انا شافع فكلما ثبت كونه امرا وصدق عليه هذا المفهوم يستفاد
منه الوجوب لا ان يكون المشتقات من هذا المبدء حقيقة في الوجوب كون المبدء اعم منه كما ترى فالوجوب ماخوذ في مفهوم
الامر فالتعريف الاول مناسب لمعناه العرفي المتبادر منه ومن يقول بعدم افادته الوجوب لا باخذ الوجوب في مفهوم الامر
فهو اما من يقول بان الامر هو الطلب من العالي لا من حيث انه مستعل وقد عرفت بطلانه او باخذ الاستعلاء في مفهوم
الندب ايض ويجعله اعم من الندب وستعرف بطلانه واحتج من قال بعدم افادة لفظ الامر الوجوب بتقسيم الامر
الى الواجب والندب وهو لا يستلزم كونه حقيقة فيهما اذ لو اريد ان الامر الحقيقي ينقسم فهو غير مسلم وان اريد الاعم
فلا ينفع مع انه ينقسم الى ما ليس بحقيقة فيه اتفاقا كالتخيير والتعجيز ونحوهما وكذلك الكلام في قولهم ان المندوب
طاعة والطاعة فعل المامور به فان الطاعة اما فعل المامور به الحقيقي او فعل المندوب لا فعل المامور به الحقيقي فقط وان
اريد الاعم من المامور به الحقيقي فلا يجديهم نفعا ولما كان العالي قد يطلب الشيء ولكن لا على سبيل الاستعلاء كالمندوب فانه
ارشاد وهداية ولا يلزم منه عصيان باعتبار الاستعلاء فلا بد ان يتميز بين اقسام طلبه بالتمييز بين الالفاظ التي يطلب بها حتى
يعلم انها امر او انها ندب وارشاد وتظهر للشارع الطلب اذا كان بما يشتق من اصل الامر كقوله امرتك بكذا وانت مامور
بكذا ونحو ذلك يفيد الوجوب وهذا امر حقيقة واما اذا كان الطلب من العالي بغير ما يشتق من لفظ الامر كالصيغ الموضوعة
للطلب مثل افعل واخواته وزيد واخواته فهو الذي جعله الاصوليون اصلا على حدة ومحل نزاع براسه فنزاعهم في

دلالة هذه الالفاظ على الوجوب يتصور على صور احدها ان العالي اذا طلب شيئا بهذا اللفظ هل يفهم منه الالزام والحتم
الذي يستلزم مخالفته الذم والعقاب الذي هو لازم مخالفة السافل للعالي بعد الالزام حتى يثبت خلافه فيكون حقيقة في
ذلك او مطلق الرجحان وغير ذلك وثانيها ان هذه الالفاظ مع قطع النظر عن القائل والقرينة هل تفيد الالزام والحتم
ام لا مثل ان يسمع لفظ افعل من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب فهل يفهم منه الالزام ثم تعرف الذم واللوم
على الترك بعد ما يعرف حالهما الا ان الالزام في الصورة بحالها ولكنها هل يفهم منه الالزام من العالي المستحق لترك
اللوم والعقاب او لا وبعبارة اخرى يفهم منها ان القائل بها شخص عال اوجب الفعل على المخاطب ام لا ويرجع الاولى الى الثالثة
اذ الذي يظهر من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من لوازم خصوص المقام وعلى هذا
فيمكن اجراء النزاع في الصيغة اذا صدرت من السافل والمساوي ايض فان طلبهما ايض قد يكون على سبيل الحتم واللزوم وقد
يكون غير ذلك من العالي وعلى هذا فما استدل به بعض القائلين بكونها حقيقة في الندب من ان الفرق بين الامر والسؤال ليس
الا بالرتبة ففي الطالب فالوجوب شيء زايد والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر فجوابه التحقيقي بعد منع انحصار الفرق
بذلك لما عرفت ثم تسليمه هو ان النزاع انما يكون في الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول به في السؤال ايض يعني به الحتم
والالزام غاية الامر ان حصول الذم والعقاب ثمرة يحصل بالترك بخصوص المقام دون ما نحن فيه والحاصل ان صيغة
افعل مع قطع النظر عن القراين يفيد الوجوب اللغوي وبضميمة المقام يتم الوجوب الاصطلاحي وهذا هو مراد القائل بكونها
حقيقة في الوجوب نعم يمكن الفرق بين الصورتين الاوليين بامكان المناقشة في الصورة الاولى بان الدلالة على
الالزام لعله يكون من حيث انه صدر عن العالي فلا يتم القول بالدلالة على الالزام لغة في السؤال ايض ولا يظهر من ذلك حال
الصيغة اذا صدرت عن السائل انها حقيقة فيه او مجاز فاستدلالهم في دلالة الصيغة على الوجوب بذم العقلاء على الترك
اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل كما يجيء ليس على ما ينبغي اللهم الا ان يجعل النزاع في خصوص الصيغة اذا صدرت
عن العالي وهو لا يلائم الجواب المذكور عن دليل القائل بالندب ايض واما على الصورة الثالثة فلا يرد السؤال المتقدم اصلا
ولا ينتهض الجواب المتقدم ظهور قطع كما لا يخفى والفرق بين الصورتين هو ان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ
في الصورة الاولى وداخل فيه في الصورة الاخيرة فلا بد ان يكون افعل مثلا حقيقة في كل من الامر والسؤال والالتماس اذا اراد
كل منهم اللزوم والحتم على الصورة الاولى حقيقة في الامر فقط على الصورة الاخيرة فيكون استعماله في الالتماس والسؤال
مجازا والذي يترجح في النظر القاصر هو الصورة الاخيرة وان لم يساعده تحرير محل النزاع في كلام كثير منهم واعلم ان ما ذكرنا
من الصور الثلث يجري في لفظ امر ايضا والكلام فيه كالكلام في الصيغة بعينه ويظهر الثمرة في كون هذا اللفظ من الملتمس
والسائل مجازا او حقيقة ايض وعليك بالتامل فيما ذكرنا والتحفظ به فان كلام القوم ههنا مشوش فربما وقع الاشتباه بين
المادة والصيغة وربما حصل الخلط وعدم التمييز بين الصور المتقدمة والله الهادي قانون اختلف الاصوليون
في صيغة افعل وما في معناها على اقوال المشهور بين الاصوليين انه حقيقة في الوجوب لغة وذهب جماعة الى انها حقيقة
في الندب وقيل بالاشتراك بينهما معنى وعن علم الهدى بالاشتراك بينهما لفظا لغة وبكونها حقيقة في الوجوب في عرف الشرع و
توقف بعضهم في الوجوب والندب وقيل بالاشتراك بينهما والاباحة لفظا وقيل معنى وههنا مذاهب اخر ضعيفة لنا
الاول التبادر عرفا ويثبت في اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم النقل لا يقال انا نفهم من الصيغة غير طلب الفعل ولا
يخطر ببالنا الترك فضلا عن المنع منه فان معنى الوجوب غير امر بسيط اجمالي وهو الطلب الحتمي الخاص ولكنه ينحل عند العقل
بالجزاء كساير الماهيات المركبة كالانسان والفرس وغيرهما فهذا الطلب البسيط الاجمالي الخاص اذا لوحظ عند العقل ينحل الى

الفعل مع المنع من الترك فانظر الى العرف ترى ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا ولم يفعل عدّ عاصيا وذمّه العقلاء للترك
وان لم يكن هناك قرينة تدلّ على الوجوب وما يتوهّم من منافاة ذلك لاستعمال الشارع اياها متعلقا بامور كثيرة بعضها
واجب وبعضها مندوب مثل قوله اغتسل للجمعة وللزيارة وللجنابة ولمسّ الميت وغير ذلك مدفوع بانه لا يتصوّر في ذلك
الّا لزوم تاخير البيان عن وقت الخطاب سيّما انه ظاهر وفيه تم وكون ذلك في كل المواضع موضع الحاجة سيّما موضع مورد
الوهم واعتقاد ان هذا واجب وذلك مندوب ايض مما غير ظاهر والحاصل ان الدليل قائم على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعمالها
في المعنى المجازي وهو عموم المجاز بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة في اللفظ وكذا استعمال الصيغة في المندوب بان يفقط
بدون قرينة في اللفظ وقد استدلّ ايض بايات منها قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره هدّد سبحانه مخالف الامر وحذّره
من العذاب والفتنة وهو يفيد الوجوب وما ذكرنا هو مدلول السياق الاصيغة ليحذر ليستلزم الدور والمصدر المضاف يفيد العموم
حيث لا عهد ولا يرد ان الامر لا عموم فيه والعموم الافرادي لا المجموعي ليرد النقض بان مجموع المندوبات لكونه معصية وكلّ واحد
منها على البدليّة لا الشاملية الكلية بمعنى لا ياتون بشيء من اوامره ليرد نقع بالموجبة الجزئية ويلزم عدم العقاب على بعضها
والاولى ان يق المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو مستلزم للعموم لوجودها في ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الايات انّما
تدلّ على وجوب الامر الشرعي الوجوب لغة وايض لا تدلّ على دلالة الصيغة على الوجوب بل الامر وما قيل من ان الامر حقيقة
في الصيغة المخصوصة فالتهديد على مخالفة ما صدق عليه الامر من الصيغ وفيه ما لا يخفى اذ الامر انما يسلّم صدقه على
الصيغة اذا كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب امّا اذا اريد منها مجرّد الندب او الارشاد او الاذن او غير
ذلك فلا يصدق عليه انه امر والحاصل ان قولهم في تعريف الامر مطابقا لمعناه العرفي طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء
او طلب الفعل بالقول من العالي يعتبرون في ذلك حيثية العلو سيّما في التعريف الاول وهو مستلزم للوجوب عرفا ولا ريب ان
صيغة افعل الصادرة من العالي ليس يعتبر فيه الاستعلاء في جميع موارد استعمالها فكيف يق باستلزام دلالة الامر على الوجوب
دلالة الصيغة المطلقة عليه حتى تجيء في المواضع الخالية عن القرينة التي هي محطّ نظر الاصولي وايضا فعلى هذا فلا
معنى للنزاع في دلالة صيغة افعل على الوجوب يكفي في ذلك اثبات دلالة لفظ الامر عليه وهو كما ترى خلاف ما اتفق
عليه كلمة الاصوليين ولعلّهم يقولون ان لفظ الامر حقيقة في الطلب الاستعلائي على سبيل الوجوب وهو المتبادر منه عرفا
وصيغة افعل كثيرا ما تستعمل في غير هذا المعنى فكون الامر حقيقة في الوجوب لا يستلزم كون افعل حقيقة فيه ولذا افردوا
البحث في كل منهما فما اخترناه من كون الصيغة للوجوب انما هو المتبادر في الصيغة لا من اجل كونها مصداقا للامر وان كنّا
نقول بكون الامر ايضا حقيقة في الوجوب لما دلّلنا عليه سابقا وممّا ينادي بذلك قوله لولا ان اشقّ على امّتي لامرتهم
بالسواك فانّ طلبهم للسواك بصيغة افعل في غاية الكثرة وامّا ما يق انه لا بدّ من تضمين الاعراض ونحوه ليكون
متعلقا بكلمة المجاوزة فهذا لا يدلّ الّا على التهديد على المخالفة على سبيل الاعراض والتولّي وهو تم اذا كان الامر للندب ايض
نفسه ان ذلك ليس الّا من جهة صحّة التركيب النحوي ولا يشترط في ذلك اعتبار التولّي كما لا يخفى ومنها قوله
ما منعك الّا ان لا تسجد اذ امرتك فان الاستفهام انكاري لاستحالته على الله وهو يفيد التهديد والتهديد لا يجوز الّا
على ترك الواجب وهذه الاية ايض لا تدلّ الّا على دلالة الامر على الوجوب بل خصوص امر الشارع الّا ان يق ان المراد به قوله
اسجدوا وايضا هذا وان المتبادر من التعليل هو كون العلّة مخالفة الامر من حيث انه امر لا من حيث هو امره تعالى وما
يتوهّم من ان التهديد لعلّه من جهة اكتناف الصيغة بقرينة حالية تدلّ على الوجوب لا من جهة دلالة نفس الصيغة يدفعه
اصالة عدمه لا يق ان هذا انما يتم لو ثبت اتحاد عرفنا مع عرف الملئكة لان حكاية احوال كل اهل لسان لاخرين انما يصحّ

من الحكم

من الحكيم اذا تكلم بما يفيد المطلب من لسان الاخرين ويستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وهو ظ وما يق
ايض ان الاستفهام تقريري لاتمام الحجة فالغرض اقرار ابليس باستكباره وان المخالفة انما كانت من جهة الاستكبار حيث قال
انا خير منه وهذا انما يتم اذا كان الامر للندب ايض فيه ان الاستكبار من ابليس لعنه الله ليس على الله بل على ادم ثم يرجع بالتبعية
الى الله الى محض المخالفة التبعية الغير المقصودة بالذات المتولدة من المخالفة الحاصلة من الحمية والعصبية وهذه شيء ربما
يعتذر من تبعها نفسه في عداد المعتذرين فافهم ومنها قوله تع واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمّهم سبحانه على مخالفة
الامر واحتمال كون الذم على ترك الامر مشافهة وتكذيبا خلاف الظ وقوله تع بعد ذلك ويل يومئذ الخ لا يدلّ على ذلك
لجواز ذمّهم على الجهتين ان كانوا هم المكذبين واختصاص الذم بهم والويل للمكذبين ان كانوا غيرهم واحتمال ثبوت القرينة
على الوجوب بنفيه الاصل واحتج من قال بكونها حقيقة في الندب بما مرّ في القانون السابق وبقوله تع واذا امرتكم
بشيء فاتوا منه ما استطعتم فان الردّ على مشيتنا يفيد الندب وفيه ان الاستطاعة غير المشية بل لعلّ ذلك يفيد
الوجوب مع ان بيان المعنى يشعر بعدم كونها حقيقة في الندب والّا لما احتاج الى البيان ولو سلّم جميع ذلك فانما يدلّ على
ان امر الشارع كذلك لا ان الامر في اللغة كذا والكلام في دلالة اللغة على حكم الصيغة نظير ما مرّ حجّة القول بكونها
حقيقة في الطلب معنا فالى ما مرّ في اوائل القانون مع جوابه ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز لو قيل بوضعها
لكلّ منها على حدة او لاحدهما فقط وجوابه ان المصير الى المجاز في الندب لدلالة الدليل الذي قدّمناه وانه خير من
الاشتراك بينه وبين الوجوب مع ان المجاز لازم على ما ذكروا ايض اذا استعمل في كلّ من المعنيين بقيد الخصوصية مع ان
لزوم المجاز ح اكثر لان المجاز على المختار مختصّ بالندب الّا ان يق بالتزامه من جهة الاستعمال في عموم المجاز على المختار ايض
وهو مجاز شايع لا شذوذ فيه ولكنا نتوهّم صاحب حجّة الاشتراك اللفظي بينهما لغة الاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة
وقد عرفت ان الاستعمال الاعمّ منها ومن فقد للتاملي كونها حقيقة في الوجوب فقط وحجّة الدلالة على الوجوب
شرعا احتجاج بعض الصحابة على بعض في المسائل بالاوامر المطلقة من غير نكير واجماع الامامية على ذلك والاول
مدفوع بان الظ ان استدلالهم من جهة دلالة اللغة والاصل عدم طروّ وضع جديد والاجماع لو سلّم فلا ينفي كونها حقيقة
فيه في اللغة ايض وقد يستدلّ على ذلك ببعض الايات والاخبار مثل قوله تع ومن يعص الله ورسوله فانّ له نار جهنم فانّ
امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيان وفيه منع كليّة الكبرى مع انه لو تم ذلك لتمّ في الدلالة عليه لغة ايض ولا
اختصاص لذلك بالشرع اذ الواجب ليس الّا ما يعدّ تاركه عاصيا ومثل قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول و
اولي الامر منكم مضافا الى الايات الدالة على مذمّة من لم يطعهم مثل من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولّى
فما ارسلناك عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب اطاعة الائمة وان اطاعتهم مفترضة وهي كثيرة وفيه
ان الطاعة هو الانقياد للامر والاذعان بما يحكم ان واجبا فواجب وان ندبا فندب والحاصل انّ الاتمّ دلالة
هذه الايات والاخبار الّا على عدم جواز المخالفة وهو لا يستلزم ايجاب جميع ما طلبوا بصيغة افعل وما في معناها مع
ان الظ ان المراد من الاخبار انهم احقّ بالاتباع من الجبت والطاغوت واشباههما كما قيل والاتباع اعمّ من المدّعى كما
لا يخفى حجّة التوقف عدم ثبوت كونها حقيقة في شيء لان الطريق منحصر في النقل والاحاد منه لا يفيد العلم و
المتواتر منه مفقود لان العادة تقضي بالاطلاع لمن يبحث ويجتهد وليس فليس والجواب منع اشتراط العلم
اوّلا بل يكفي الظن ومنع الانحصار ثانيا لثبوته بما ذكرنا من الادلة ويظهر حجّة الباقين بملاحظة ما ذكرنا وكذا جوابها
تنبيه قال في المعالم يستفاد من تتبّع تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلم ان استعمال

صيغة الامر في الندب كان شايعاً في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به عنهم وتبعه بعض من تاخر عنه كصاحب الذخيرة ويرد عليه ان هذا انما يصح اذا ثبت استعمالهم في الندب بلا قرينة حالية او مقالية وفهم ارادة الندب من دليل اخر ولم يثبت وايضاً قد عرفت ان المجاز الراجح رجحانه انما هو مع قطع النظر عن الوضع واما معه فمساو او مرجوح للحقيقة ثم الا اذا علم في المجاز بحيث يصير وضعاً جديداً فيصير حقيقة في المعنى الثاني واتى له باثباته فيما نحن فيه مع انه لم يدعه ايضاً والحاصل ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال في غاية الكثرة بل واكثر من استعماله في الحقيقة بكثير الا ترى ان الالفاظ التي ادعوا صيرورتها حقايق شرعية في المعاني الشرعية استعمالها في المعاني الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد عن القرينة على المعاني اللغوية وهو جماعة منهم وكذلك العام مع انه بلغ في التخصيص الى ان قيل ما من عام الا وقد خص ثم ايضاً تلك الكثرة انما حصلت بملاحظة مجموع الرواة عن مجموع الائمة والذي يضر على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة الى كل واحد واحد فافهم

قانون اذا وقع الامر عقيب الحظر او في مقام ظنه او توهمه فاختلف القائلون بدلالته على الوجوب في كونه حقيقة في الوجوب او في الندب او الاباحة او التوقف ورابعها ما قبل الحظر اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي والاقوى كونه للاباحة بمعنى الرخصة في الفعل ويلزمه بتبادر رفع المنع السابق للتبادر بمعنى ان حجيته في التنظر من الوجوب ثم ما تقدم من تقدم الحقيقة على المجاز اتفاقاً انما هو اذا دار الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي اذا خلا المقام عن قرينة مرجحة لاحدهما واما مع القرينة الموجبة للجزم بارادة المجاز فيقدم المجاز اتفاقاً وكذا مع افادتها الظن به مع كون اصل الحقيقة في النظر ايضاً فالمقصود ان ملاحظة المقام والالتفات الى هذه القرينة اعني وقوع الصيغة عقيب الحظر يوجب تقديم ارادة المعنى المجازي وهو الاباحة على الحقيقي بعد وترجيح المعنى الحقيقي والمجاز مع القرينة على حصول الترجيح والظهور ولما كان قرينة الشهرة ليست من قبيل القراين الاخر وكانت منضبطة افردوا الكلام فيها في باب تعارض الاحوال والا فالدوران والتعارض حاصل في جميع القراين لكنها غير منضبطة فالترجيح فيها يتفاوت بالنسبة الى تفاوت الناظرين وبالنسبة الى المقامات فاضبط ذلك ويدل على ذلك ايضاً تتبع موارد الاستعمالات فانك لو تتبعتها وتاملتها بعين الانصاف تجد ما ذكرنا ولو بقي لك شك في موضع فالحقه بالغالب لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهذه قاعدة نفيسة مبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع فلا تحرم عن فوايدها ومن لم يصل الى حقيقتها وقد اشرنا اليه سابقاً ثم ان بعضهم لاحظ مثل قول المولى لعبده اخرج من الحبس الى المكتب ومثل قوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وامر الحايض والنفساء بالصلوة والصوم بعد رفع المانع وقال بالوجوب مضافاً الى ان المقتضي وهو الادلة على دلالتها على الوجوب موجود والمانع منه مفقود لان الاباحة لا تنافي الوجوب فنقول ان المراد من الامر هنا مجرد رفع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة فيها على ازيد من ذلك واما ما ذكره ثانياً فانه لثبوت الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا الامر فالمانع عن الدلالة من جهة هذا الامر موجود واكثر ما تقرر وامثال هذا الدليل على الحجج اخر اضعف وهو ان المقتضي موجود اعني صيغة الامر لما تقدم من الادلة والمانع لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره الخصم من ان الوجوب ضد الحظر ولا يجوز الانتقال منه الى الاباحة الاباحة ايضاً ضد له اقول بل المانع هو قرينة المقام كما بيّنا ودلالة الادلة على دلالة مطلق الصيغة على الوجوب لا تنافي عدم دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة كما في ساير المجازات واما المثال المذكور والآيات المذكورة فالجواب عنها ان محل النزاع هو ما اذا حظر عن شيء تحريماً او تنزيهاً ثم امر به من دون ان كان قد نهى اخر يخرج عن حقيقته

او النوعية

او النوعية والمراد من قولنا ان ما ورد الامر به ليس واجباً بل انما هو رخصة فيه ان الوجوب لا يراد من هذا الامر من حيث هو هذا الامر ولا يمتنع من ثبوت الوجوب من موضع اخر ثم نقول مثل قول المولى للعبد بعد نهيه عن الخروج عن الحبس اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع فان الامر ليس بعد ما نهى عنه بل المحظور خروجه من الحبس والمامور به هو خروجه ذاهباً الى المكتب لا بعينه هذا بدلالة الامر على الوجوب واما قوله تعالى فاقتلوا المشركين فهو لرفع الحظر لا غير والوجوب انما هو لثبوته قبل الحظر وبعد حصول النسخ يرجع الى الحكم السابق وهذا ليس من دلالة الامر على الوجوب في شيء وكذلك حيض الحايض والنفساء ووجوب الحلق بعد النهي عنه ايضاً ثابت بدليل خارجي لا انه ايضاً من التمسك ولعلك بالتامل فيما ذكرنا تقدر على استخراج ادلة القائلين بالتابعية لما قبله والتوقف والجواب عنها واما القائل بالندب فلعله نظر الى ان الندب اقرب المجازات للوجوب فاذا انتفى الدلالة عليه بعض ما ذكر فيحمل عليه وانت بعد ملاحظة ما ذكرنا تقدر على ابطال ذلك ايضاً واما توهم اختصاص كونها حقيقة في الاباحة في عرف الشرع فهو ضعيف لعدم الفرق بينه وبين العرف العام

قانون المشهور ان صيغة افعل لا تدل الا على طلب الماهية وقيل تدل على التكرار مدة العمر ان امكن عقلاً او شرعاً ويكون تركه اثماً وقيل على المرة ونقل من بعضهم ان مراد القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فالزايد على المرة لا يكون امتثالاً ولا مخالفة ومن بعضهم دلالتها على عدم التكرار فيكون الزيادة اثماً والقائلون بالماهية ايضاً بين مصرح بحصول الامتثال بالاتيان به ثانياً وثالثاً وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة على المرة ويحصل الثواب بفعل الزايد وبين قائل بان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال وح فيمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الاول في المرة فلم يكن عقاب كما لم يكن ثواب فينتفي ثمرة النزاع بينهما ويمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الثاني فيها فينتفي ثمرة النزاع بينهما ايضاً وما ذكرنا من الاحتمال لكن منشأ من القول بكون ما لم يرد عليه من الشارع دليل شرعياً حراماً كما هو المشهور المحقق وعدمه والحق هو الاول وعلى هذا فلا يظهر بين القولين في المرة ايضاً ثمرة والاقرب عندي انها لا تدل الا على طلب الماهية وان الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضي الاجزاء والاتيان به ثانياً وثالثاً تشريع محرم لكون احكام الشرع توقيفية موقوفة على التوقيف لنا ان الاوامر وساير المشتقات ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء اتفاقاً كما صرح به السكاكي وما قيل من ان اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة فانما يسلم اذا كان مع التنوين والوحدة والتكرار مثل ساير صفات الطبيعة قيود خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة الكلية على شيء من قيودها لان العام لا يدل على الخاص والهيئة العارضة لهذه المادة لا تفيد ازيد من طلبها بحكم العرف والتبادر بعنوان الايجاب والالزام كما مر والاصل عدم ارادة شيء اخر معها فتامل مر ان المادة ان لم تدل على القيد فالهيئة تدل عليه في معرض المنع ومقايسة القائلين بالتكرار الامر بالنهي بجامع الطلب باطل لانه قياس في اللغة ومع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الاوقات كما سيجيء بخلاف ايجادها والترك يجامع كل فعل بخلاف تكرار المامور به وقولهم بانه لو لم يكن الدلالة على التكرار لما تكرر الصوم والصلوة مع انه معارض بالحج مدفوع بانه من دليل خارج كما توضحه كيفية التكرار المقررة واحتجاجهم بان الامر يستلزم النهي عن الضد والنهي يفيد دوام الترك ويلزمه دوام فعل المامور به فيه منع الاستلزام اولاً ان اريد الخاص كما سيجيء ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانياً الا في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم استحالة ارتفاع الضدين مطلقاً فلا يتم الاطلاق ومنع دلالة النهي على التكرار مطلقاً ثالثاً كما سيجيء ومنع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الامر على الدوام دائماً بل انما هو تابع للامر ان دائماً فدائماً وان في وقت ففي وقت واما ارادة من الضد العام اعني الترك

ثم لم يكن عقاب اي القول بان الامتثال انما يحصل بالمرة فالمعنى من قبيل الاحتمال الاول في المرة منه رحمه الله

ولنا في دلالة النهي على استغراق الاوقات كلام سيجيء ان شاء الله تعالى منه رحمه الله وجعل الجنة مثواه بمحمد واله

بسقط المنعان الاولان وبجئ تمامه انشاء الله وحجاج القائل بالمرة بامتثال العبد عرفا لو امره السيد بدخول الدار
مرة مردود بان ذلك لعله من جهة الاتيان بالطبيعة كما ذكرنا لا لان الامر ظاهر في المرة واعلم ان ما ذكرنا من حصول الثمرة
وعدمها فيما بين القول بالمرة والماهية انما هو في الاتيان بالافراد متعاقبة واما لو اتيحد افراد متعددة في ان واحد مثل
ان يقول المامور بالعتق لعبيده المتعددة انتم احرار لوجه الله فعلى القول بالماهية يحصل الامتثال بالجميع واما
على القول بالمرة فاما على القول الثاني فيها فيبنى ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة فان قلنا بجوازه
كما هو الاصح فيتخرج المكلف بالقرعة لو احتيج الى التعيين ويكون غيره معصية فان الظاهر ان المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا مجرد
كونه في الزمان الواحد وان لم نقل بجوازه فلا يحصل الامتثال اصلا واما على القول الاول فلا اثم ويستخرج المكلف بالقرعة
ايضا هذا وقد ذكرنا ان الاقوى بالنظر الى هذا القول ايضا حصول الاثم بقي الكلام في قول من يصرح بحصول الامتثال
بالاتيان ثانيا وهكذا مع قوله بالماهية كصاحب المعالم رحمه الله والتحقيق انه ان اراد حصول الامتثال في الجملة اي ولو في ضمن
المرة الاولى فحسن والا فيتوجه انه لا معنى للامتثال عقيب الامتثال فان الامتثال قد حصل بالاولى جزما وما يتوهم انه يكون
من باب الواجب المخير بين الواحد والاثنين والازيد ففيه انه ان اريد التخيير المستفاد من العقل في الواجبات العينية فان الكلي
المكلف به عينا لا يمكن الاتيان به الا باتيان الافراد فيكون الافراد من باب مقدمة الواجب والعقل يحكم بجواز الاتيان باي
فرد يتحقق في ضمنه الكلي فلا ريب انه مع ذلك يوجب الاتيان بالمرة الاولى سقوط الواجب عن ذمة المكلف فلا يبقى بعده واجب
حتى يمكن الاتيان بمقدمته فضلا عن الوجوب وان اريد التخيير المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الامر ففيه منع ظاهر
مع انه لا معنى للتخيير بين فعل الواجب وتركه وليس هذا من باب التخيير بين القصر والاتمام في الاماكن الاربعة فانهما حقيقتان
مختلفتان ولو بالقصد والنية وجعل الشارع بخلاف ما نحن فيه بل ليس من قبيل التسبيحة والثلث في الركوع والسجود والركعة
فاذا عرفت هذا فيرد على هذا القائل ايضا انه ان كان يقول باستحباب المرة الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب فهو قول
بالتكرار وان كان يقول بالندب ثم مع انه قول جديد مستلزم لاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على القول بكون الصيغة
حقيقة في الوجوب وانت بعد التامل فيما ذكرنا من التحقيق تعرف انه لا يتم ما نقلناه انفا من القول بحصول الامتثال بالجميع
على القول بالماهية في صورة الاتيان بالافراد مجتمعة ايضا وكذلك يتم ما نقلناه من البناء على اجتماع الامر والنهي على القول
الثاني في المرة وغيره فتامل حتى يظهر لك حقيقة الامر

قانون الامر المعلق على شرط او صفة يتكرر بتكرر الشرط
والصفة عند القائلين بالدلالة على التكرار قولا واحدا لوجود المقتضي وفقد المانع غاية الامر تقليل التكرار بالتقييد
الى الامر المطلق واما غيرهم فذهبوا الى اقوال ثالثها الدلالة عليه مع فهم العلية يعني كون الشرط او الوصف علة فيكون
من باب المنصوص العلة والسيد المرتضى ره هنا ايضا من المانعين مطلقا لعدم اعتباره المنصوص العلة مطلقا وسيجئ انشاء الله ان الحق
حجيتها فالاولى ذا التفصيل وتحرير المقام ان كل ما دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما ومهما ونحوهما فلا ينبغي
التامل في تكرر الامر بتكرر الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل ان واذا فلا يفيد التكرار اصلا الا ان يتفق حملها على العموم
لوقوعها في كلام الحكيم وكون الشرط لغوا لولاه واما الصفة فهي ايضا لما لم تدل على العلية على ما هو التحقيق كما سيجئ انشاء الله
بل فيها اشعار بالعلية والمعتبر هو العلة الثابتة كما صرحوا به فلا اعتبار بها ايضا واما اذا فهم العلية الثابتة بمعونة الخارج
العموم والتكرار يتكرر العلة سواء كان في الشرط او الصفة مثل الزانية والزاني فاجلدوا وان زنى فاجلدوا ونحو هما
واحتج القائلون بالتكرار مطلقا بالاستقراء فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم
تجدوا ماء فتيمموا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا الى غير ذلك من الايات والاخبار يتكرر الامر

فيها بتكرر

فيها بتكرر الشرط فكذا فيما يحصل الشك الحاقا بالغالب وفيه ان حمله على التكرار فيما ذكر انما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم
عندنا واحتج النافي بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم واعط هذا درهما ان دخل الدار فلا يفهم منه التكرار وفيه
ان ذلك لعله لعدم فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطراد وقيل ان ذلك للقرينة فان من قال لعبده اذا شبعت فاحمد الله فهم
منه التكرار وهو مقلوب عليه بل ذلك ايضا لفهم العلية

قانون لا دلالة لصيغة الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه
جماعة وليست مشتركة بينه وبين جواز التراخي كما ذهب اليه السيد ره بل هي لطلب الماهية وانما يحصل الامتثال كما ذهب اليه
جماعة من المحققين واما القول بتعين التراخي فلم نقف على مصرح به لنا ما نظير ما مر في القانون السابق واستدلال
القائلين بالفور بمذمة العبد اذا اخر في السقي عند قول مولاه اسقني مدفوع بانه للقرينة ولا نزاع فيه مثل استدلالهم
بذم ابليس على ترك السجود بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك مع امكان ان يقال بعدم دلالة الامر على الفور لا
الفاء في قوله تعالى فقعوا بعد التسوية فلم يثبت لانها على الفور وان الذم لعله من جهة الاستكبار والتعليل ايضا في قوله
خلقتني من نار وخلقته من طين لانه كاشف عن الاعراض اولا واما استدلالهم بانه لو جاز التاخير لجاز الى وقت معين ولا
لزم ان يجوز الى اخر وقت الامكان وهو مجهول وتكليف المكلف بعدم التاخير عن وقت لا يعلمه تكليف بالمحال ولا دلالة في الصيغة
على وقت معين فاجيب عنه تارة بانا نجوز التاخير الى حصول ظن الفوت وهو ممكن لحصوله غالبا كما في الواجبات الممتدة
بامتداد العمر وتارة بالنقض بصورة التصريح بجواز التاخير بان جواز التاخير لا يستلزم وجوبه فالامتثال ممكن وان ورد عليه
ان هذا وان كان يرفع تكليف المحال الا انه التزام بوجوب الفور في العمل لتحصيل براءة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة
لان جواز التاخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور ورد بان جواز التاخير
ليس بمشروط بمعرفة المكلف باخر زمن الامكان بل انما يتوقف على عدم كونه اخر زمن الامكان والموقوف على معرفة اخر
زمن الامكان انما هو العلم بجواز التاخير لا نفس الجواز فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم
العلم بالمنع على ما يقتضيه اصل الاباحة وعلى هذا فيصير حاصل الكلام ان المجيب يسلم انه يجب عدم تاخير الفعل عن اخر زمن
الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب المبادرة فلو بادر فيخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر
وفعله ثانيا فكذا وهكذا ولو لم يفعل حتى خرج الوقت فيصير اثما فلم يلزم من ذلك الفور ولا خروج الواجب عن الوجوب نعم
كون البدار مقدمة للواجب اعني عدم تاخير الفعل عن اخر زمن الامكان مدفوع بمنع التوقف لعدم انما يتوقف
حصول العلم بعدم تاخيره عن اخر زمن الامكان في اول زمان التكليف بذلك ووجوبه ثم وما يتوهم من ان تحصيل البراءة
اليقينية المسببة عن شغل الذمة يقينا يستلزم الفور لامكان ان يفاجاه الموت في الجزء الثاني من الوقت فضلا عن غيره
فيأثم بالترك فهو توهم مثل سائر الواجبات الموسعة او الممتدة بامتداد العمر فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالمامور
به واما وجوبه فورا فيحتاج الى الدليل نعم يتم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور واما
باشتراطه في الصحة او في مجرد حصول الاثم فهو توهم وكيف كان فهذا الدليل مع تمامه لا يدل على كون الصيغة للفور بل
يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج واستدلوا ايضا بالاستقراء فان مقتضى النسبة الخبرية مثل زيد قائم وعمرو عالم
والانشائية كانت طالق وهو حر هو الحال فكذا الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وظنه بعضهم قياسا ورده بان القياس
غير جائز سيما في اللغات وسيما مع الفارق فان الامر لا يمكن توجهه الى الحال لاستحالة طلب الحاصل بل الى الاستقبال
وهو اما الاقرب الى الحال المعبر عنه بالفور او ما بعده فلا يتعين الاول الا بدليل ويرد بعدم ارادة الحال الحقيقي
و الحال العرفي متحقق في الامر ايضا والكلام في الاستفهام نظير الكلام في الامر فان التفهيم لا يمكن في ان الاستفهام وكذلك

النهي وفيه ان ذلك يستلزم تفاوت مدلولات المواد المستعملة فيها اذ الفرق واضح بين هو حرّ وهي طالق وبين
الاستفهام والفعل المشترك لا يثبت الحكم الآن بقوله ان المعلوم من هذه المواد ارادة احد المعنيين اما حصول مدلولها
مقارنا لحصولها او في الآن المتصل بها ولمّا لم يكن الاول تعيّن الثاني والتحقيق ان تعلم المستدل ان كان انه حصل
له من الاستقراء ان النسب الخبرية والانشائية الصادرة عن المتكلم حاصلة في الحال الحاضر فهو لا يجديه لانه لا اشكال
في ان النسب الانشائية في الامر وهي الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن النزاع فيه وان كان ان معانيها
تلك الجمل ومدلولاتها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحرية بلال فهو مع انه منقوض بمثل كان زيد
وعمرو سوف يجيء وموقوف على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال لا الحال التلبس كما ان ماكان وقد عرفت
ان التحقيق خلافه لا يمكن الوثوق على مثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة وهناك طريق آخر يمكن اثبات المطلوب به
وهو ان النحاة ذكروا ان الامر للحال وغيرهم من اقتران معنى الفعل باحد الازمنة هو المعنى الحدثي وان شئت قلت اقترانها
الى الفاعل مقترن باحد الازمنة واما نسبة المتكلم فكلها واقعة في حال التكلم فعلى هذا اذا انضم الى ذلك اصالة عدم
النقل فيثبت كونها للحال العرفي فيثبت الفور ولكنه مدفوع بان كلام النحاة مع انه لم يثبت اتفاقهم على ذلك مع معارضة كلام
علماء الاصول والبيان فالظاهر ان نظرهم الى الاغلب امكان حصول الطبيعة في الحال الحاصل ان الامر مأخوذ من
المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال والاستقبال وقد استدلوا ايضا بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم
الآية وبقوله تعالى فاستبقوا الخيرات الآية بتقريب ان المراد من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل الله وفعل المأمور
به سبب لذلك فيكون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب كما ورد في الصلوة الخمس والحج وغيرهما سيما على القول بالاحباط
كما هو الحق وينبغي البناء بعدم القول بالفصل فلا يرد ان سبب المغفرة انما هو التوبة وهو فوري اتفاقا ولا حاجة الى
الاستدلال لانه ايضا بعدم القول بالفصل ايضا لاتفاق الفريقين فيه وكذا لا يرد على ارادة فعل المأمور به بناء على
الاحباط ان هذا انما يتم فيما حصل الذنب فلا يتم جميع الاوامر واما ما يتوهم من ان بعض المستحبات ايضا مما ورد كونه
سببا للمغفرة فلابد من حمل الامر على الاستحباب فيه ان العام يخصص والمطلق يقيد والتخصيص والتقييد اولى
من غيرهما من المجازات وكذلك الكلام في قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وقد يجاب عن الآيتين بالحمل على الاستحباب
لمنافاة مدلول الهيئة للمادة لو حملت على الوجوب لعدم اطلاق المسارعة والاستباق عرفا الا على الموسع فالحكم بوجوب
الفور اثبات للتضييق والاثبات بالمضيق عرفا ليس بمسارعة ولا استباق فان المأمور بصوم رمضان اذا صام فيه لا يقال
انه مسارع وفيه انه كما يمكن تحقق المسارعة عرفا بملاحظة الوسعة في زمان الرخصة كذلك يمكن تحققها بملاحظة الوقوع
في زمان الصحة فعلى القول بالصحة في صورة التأخير في الفوري يصدق عرفا المسارعة بايقاعه في اول زمان الصحة كما في
لمن حج في العام الاول من الاستطاعة انه سارع في حجه وكذلك لمن عجّل في اداء دين حل من المقدرة ومطالبة الدائن وهذا
واضح مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتوسعة يكفي في صدق المسارعة عرفا ولا يلزم ثبوتها بالفعل فالتحقيق في الجواب
بعد منع ظهور هذا الاستدلال على اثبات الفور لغة وعرفا بل ولا شرعا ان الآيتين لو سلم ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة
هذه المذكورات فهو ظهور مما ذكرنا من التبادر في الهيئة في الاوامر المطلقة ظهورا ولا ريب ان هذا اقوى منه
فيحمل الاثبات على الاستحباب فكيف ولا ظهور في انه المسارعة اصلا فان الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو منشأ الاستدلال
لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة واذا تعدد الاسباب كما فيما نحن فيه فان احد الاسباب غير التوبة التي فوريتها
مجمع عليه فلا يفيد الا فورية احدها وهو لا يستلزم المطلوب كما لا يخفى واحتج الثبات بالاستعمال الدال على الاصل فيه الحقيقة

ويحسن الاستفهام ولا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة وبتبادر الهيئة لا بشرط شيء في
غيرها وان الاستفهام يحسن على القول بالهيئة ايضا لاحتمال ان يكون مرادا الامر بعض الافراد مجازا بشيوع استعمال
الكلي في الفرد مجازا وذلك لا يدل على عدم انفهام الهيئة مستقلة ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك بل انما
ذلك لرجحان الاحتياط وكذلك يصح التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر خلافا لصورة الاشتراك فانه
اما لا يجوز كما اخترناه وحققناه او يجوز مجازا ثم ان الفور على القول به تحديده موكول الى العرف ويتفاوت
بتفاوت المأمور به ونحوه كالسفر الغريب الغير المحتاج الى زمان معتد به للتهيئة والبعيد المحتاج اليه ثم نقل
بان الكلام في المجرد عن القرائن وفي هذه الامور قرائن لجواز التأخير في الجملة ثم **تذنيب** اختلف القائلون
بكون الامر للفور في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فورا في الزمان المتأخر وعدمه وفرعوا الكلام فيه على ان
معنى افعل هل هو افعل في الزمان الثاني وان لم تفعل ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني مع السكوت
عما بعده واما كون المعنى عدم الفعل في الزمان المتأخر فلم نقف على مصرح به قيل وهذا كلام غير مفيد والفائدة
في بيان صحة المبنى والتحقيق ان ادلة القول بالفور على تسليمها صنفان منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها
دالة على الفور ومنها ما يدل على وجوب المبادرة بالامتثال كآية المسارعة والاستباق فمن اعتمد على الاول
فيلزمه القول بالسقوط لصيرورته من باب الموقت ومن اعتمد على الثاني فيلزمه القول بالثبوت لاطلاق اصل الامر
ورد بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمأمور به فان لم يفعل فيجب التعجيل اليه
في الزمان الثالث وهكذا ومنع عدم وجوب الموقت مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله وبان وجوب الفور ان
اقتضى التوقيت خصوصية الزمان المعين فلا يتفاوت الامر بين ما ثبت بجوهر الصيغة او من الخارج كما اذا ثبت التوقيت
من دليل خارج في الموقت فان من يقول بفوات الموقت بفوات وقته لا يفرق بين ما ثبت التوقيت من خارج ام لا
فالاولى تفريع المسئلة على ان التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد او تكليفان وهل ينتفي المقيد بانتفاء القيد
ام لا كما ذكروا في مسئلة تبعية القضاء للاداء وعدمها اقول والظاهر من الصيغة على القول بدلالتها بنفسها على الفور
هو الوجوب في اول الوقت لا ما ذكره والظاهر هو التخيير وهو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف
مع ان الاصل عدمه ولا يجب التخصيص بالتوقيت ثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت خلاف التحقيق لان الجنس لا بقاء
له بعد انتفاء الفصل كما حقق في محله فالحق ان القضاء في الموقت انما هو بفرض جديد وما ذكره انه لا يتفاوت الامر
بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج ففيه ان في الثاني تكليفين والاول لا ينتفي بانتفاء الثاني بخلاف الاول
لانه تكليف واحد فقياسه بالموقت قياس مع الفارق فانه ربما يتوهم من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت ايضا وتسلم المنافاة
لو كان معنى الموقت مجرد الوجود في الوقت وبالجملة عدم الحكم اما من جهة عدم الدليل عليه او من جهة الدليل على العدم
والظاهر ان الموقت من الثاني وما ثبت فيه الفور من دليل خارج من الاول ولذلك ترى الاصوليين تنازعوا في حجية مفهوم
الزمان وعدمها ومعنى حجية المفهوم المخالف هو كون اللفظ ذا دلالتين منطوقية ومفهومية متخالفتين في النفي والاثبات
فافهم ذلك وانتظر لزيادة توضيح في مباحث المفاهيم **قانون** اختلف الاصوليون في ان الامر بالشيء هل يقتضي
ايجاب ما لا يتم الا به مطلقا ام لا على اقوال ثالثها اقتضاء الايجاب في السبب دون غيره ورابعها في الشرط الشرعي دون
غيره وتحقيق هذا الاصل يقتضي تمهيد مقدمات الاولى ان الواجب كما انه ينقسم باعتبار المكلف الى العيني والكفائي
وباعتبار المكلف به الى التعييني والتخييري وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار المطلوبية بالذات وعدمها الى

٤٢

التقسيم والغيري باعتبار تعلق الخطاب به بالاصالة وعدمه الى الاصلي والتبعي وعن ذلك تكذا ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط وقد يطلق عليه المقيد وتسمية الثاني بالواجب مجاز في الحقيقة تسمية باسم ما يؤول اليه ولذلك لم نقيد الامر في صدر المبحث بالمطلق مع كون المبحث مختصا بمقدماته والواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان كان في العادة او في نظر الامر والمقيد ما توقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كلك الثانية ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاصح للتبادر واستحقاق العبد التارك للامتثال المعتذر بان امر المولى لعله كان مشروطا بشرط للذم ولاصالة عدم التقييد ويظهر من السيد المرتضى ره القول بالاشتراك فيلزم التوقف حتى يظهر من الخارج ودليله الاستعمال وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة نعم استثنى السيد الواجب بالنسبة الى السبب فقال بكونه مطلقا بالنسبة اليه مطلقا لعدم امكان الاشتراط لعدم انفكاك المسبب عن السبب وستعرف الكلام فيه الثالثة ما يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته فخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع لا يلزم من عدمه عدم شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء واما التقييد بقولنا لذاته احتراز عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود او قيام سبب اخر حالة عدم الاول مقامه فلا يلزم العدم ويدخل في الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكونان من الاحكام الوضعية وقد يلاحظان بالنسبة الى موضوع الحكم ولا يتوقفان على وضع الشرع وان كان قد يكون بوضعه وكلامنا انما هو في الثاني وبعبارة اخرى ان الكلام في مقدمات الواجب لا في مقدمات الوجوب وكل واحد منهما اما شرعي او عقلي او عادي فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب والوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة عن الحدث والغسل بالنسبة الى ازالة الخبث والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادي كحز الرقبة في القتل الواجب والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلي كترك الاضداد في الاتيان بالمامور به والعادي كغسل شيء من العضد لغسل اليد في الوضوء وشاع التمثيل لذلك بامر المولى عبده بالكون على السطح فالسلم ونصبه من الشروط والصعود سبب اذا عرفت هذا يظهر لك ما يستفاد من بعض الكلمات ان السبب هو ما يستحيل انفكاكه عن المسبب مطلقا مساوقا للعلة التامة والجزء الاخير منها ليس كما ينبغي وخلاف ما صرحوا به في الكتب الاصولية ثم ان مقدمة الواجب ينقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كما مر او يتوقف عليها صحته كالطهارة للصلوة على القول بكون العبادات اسامي للاعم او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها على الاتيان باكثر من صلوة ولو اعتبرنا كون الواجب معه تحصيل العلم فيكون هذا ايضا مقدمة للوجود ايضا المقدمة اما تكون فعلا او تركا ومن المقدمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلوة الى اكثر من جانب وفي اكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الاناءين المشتبهين ونظيره من الشبهة المحصورة الرابعة الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدورة مشروط فتقييد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة هنا لا وجه له الا توضيح هذا المعنى والا فليس مقدمات الواجب المشروط مما يتنازع في وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه والمقدورة بالذات او بواسطة فالافعال التوليدية كلها مقدورة اذ اصل القدرة على المباشرة واعلم ان الاطلاق والتقييد للواجبات اضافية بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا بالنسبة الى اخرى الخامسة قد يتوهم ان الواجب المطلق هو ما منه الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد يضاف الى ذلك اقتضاء الحكمة والعدل ذلك ايضا والا لزم التكليف بالمحال وهو اخص من الاول لان النزاع في وجوب مقدمات الواجب يجري فيما ثبت وجوب الواجب من غير لفظ ايضا وما في معناه ايضا كما

والعقل

٤٣

والعقل وغيرهما وان كان مبنى الاستدلال يتفاوت في بعض الموارد السادسة الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لان الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه وانه لا بد منها في الامتثال مما لا ريب فيه ولا مسكة والمراد من الوجوب الشرعي هو الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا وبالجملة النزاع في ان الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف واحد وخطاب بشيء واحد او تكليفات وخطاب بامور احدهما الكون والثاني نصب السلم والتدرج بكل درجة درجة وغيرهما ويظهر الثمرة فيما لو وجب عليه واجب بالنذر واليمين ونحوهما وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وفعلها ولا يخفى ان القائل بوجوب المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها بل الثمرة تظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة واجبة شرعا فلا يجوز ان يجتمع مع الحرام وفيه مع انه خلاف ما صرح به بعضهم ان وجوب المقدمة من باب التوصل والتوصلي يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم الثواب واما البطلان فلا نعم يمكن ذلك فيما لو كانت المقدمة ايضا من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل ولا ريب ان ذلك انما هو من جهة كونها مطلوبة بالذات مع جعلها علة لتخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقفه عليها لا من جهة الوجوب الحاصل من ايجاب ذي المقدمة فان الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتوقيفية باعتبارين ومما يؤيد ما ذكرنا من انهم يقولون بثبوت العقاب سندا لهم في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فثبت حرمة الضد فيفسد وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد ليس مراده طلب ترك الضد كما سنحققه بل مراده الخطاب الاصلي ووجه التأييد ان النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقبا السابعة دلالة الالتزام اما لفظية واما عقلية واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص كدلالة صيغة افعل على الحتم والالزام عند من يدعي التبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافظ ايضا واما بين بمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك بعد التصور في الطرفين والنسبة بينهما يعرف كون ذلك مقصود المتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التامل في الخطاب في شيء اخر كون ذلك الشيء لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا بذلك الخطاب بل ولم يشعر به ايضا كوجوب المقدمة على ما سنحققه ودلالة الايتين على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان مما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشرع ويقال لذلك انه خطاب حصل بتبعية الخطاب الشرعي وان كان الحاكم باللزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة ايضا معتبرة محكمة في المسائل سواء كان من احكام الوضع كاقل الحمل المستفاد من الايتين ومن احكام الطلب واما الوجوب المذكور اي وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا تبعيا كاصل الخطاب بمعنى انه لازم لاجل التوصل الى ذي المقدمة وحكمه حكم الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلوة فلم يحكم بكونه واجبا اصليا ولم يثبت له احكام الواجب الاصلي الذاتي فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام لاجل كونه توصليا نظير الانقاذ والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمة والصلوة في الثوب الطاهر ولذلك يحصل المطلوب بالحرام ايضا بل وبفعل الغير ايضا فيرجع هذه الدلالة ايضا الى البين بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى المامور به لا الامر نظير توابع الماهية في الوجود وغاياتها واما القائل بوجوب المقدمة فلا بد ان يقول بوجوب اخر غير الوجوب التوصلي ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات التي اخذوها لمحل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا كما انها واجبة للوصول الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون الخطاب الاصلي ليترتب العقاب عليه وان لهم باثباتها ثم ان ههنا معنى اخر للاستلزام العقلي وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة يعني ان وجوب اصل الفعل يحصل من الامر ووجوب مقدمته يحصل من العقل فهو من ادلة الشرع فيهما خطابان اصليان الشرع

احدهما بلسان الرسول الظاهر وثانيهما بلسان الرسول الباطن والى هذا ينظر استدلالهم الآتي على اثبات وجوب مطلق
المقدمة وانت خبير بان ذلك لا يتم الا بعد انفراد كل منهما عن الاخر حتى يثبت الوجوب لذات المقدمة ثم ولعلنا نتكلم بعض الكلام
في تتميم هذا المرام في مباحث المفهوم والمنطوق ان شاء الله منها انا ذكرنا ان وجوب المقدمة من التوصليات والمراد بالتوصلي
التوصلي هو ما علم ان المراد به الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا في ذاته ولذلك يسقط وجوبه لا متثال به بفعل الغير او بفعله
كغسل الثوب النجس للصلوة والاتيان به على الوجه المنهي عنه كالغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا هو السر في عدم اشتراط
النية فيها دون الواجبات التي لم يحصل العلم بانحصار الحكمة منها في شيء او علم ان المراد منها تكميل النفس ورفع التدبر وحصول
التقرب فانها لا تصح بدون النية لعدم حصول الامتثال عرفا الا بقصد اطاعة الامر اذا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة
لا تنحصر فيما كان مقدورا للمكلف وفي ما اتى به او فيما تفطنه وكان مستشعرا به وقد ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة الى
المقدمات الغير المقدورة مشروط وكلامنا هنا في مقدمات الواجب المطلق لكن لا بد ان يعلم انه قد يكون الغير المقدور مسقطا
عن المقدور وفعل الغير باتباع فعل المكلف وما لا يتفطنه ولا يستشعر به ايضا من المقدمات فان من وجب عليه السعي في
تحصيل الماء للوضوء ان فاجاه من اعطاه الماء فقط عنه ذلك السعي ويكون فعل الغير باتباع فعله فالمقدمة هو القدر
المشترك بين المقدور وغيره والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع انما تحصل فيما كان مقدورا للمكلف في فعله فالقائل
بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب القدر المشترك والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى مثل هذه المقدمة هو الكلام
في مثل حصوله على غسل الغير ثوبه من دون اطلاعه نعم انما يثاب على نيته لو نوى ذلك ثم ناب عنه فعل الغير فظهر من
جميع ذلك ان الواجب قد يكون قطعا وان كان مقدمته فالمشترك بين المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر منك اذا
تمهد لك هذا فنقول القول بالوجوب مطلقا لاكثر الاصوليين وبعضهم مطلقا نقله البيضاوي في المنهاج عن بعض الاصوليين
والتفصيل الثاني في تمهيد القواعد بوجوب الشرط الشرعي لا ابن الحاجب بوجوب السبب دون غيره للواقفية ونسبه جماعة
الى السيد وهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب مطلقا وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد فحكم بوجوب السبب
مطلقا لعدم احتمال التقييد بتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهذا بعينه قول المشهور في مقدمات
الواجب المطلق والاظهر عندك عدم الوجوب مطلقا لنا الاصل وعدم دلالة الامر عليه باحدى الدلالات اما المطابقة
والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء لزوم البين واما الغير البين فهو ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ ولا يبقى
بعد ملاحظة الخطاب المقدمة والنسبة بينهما ان ههنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ولذلك يحكم اهل العرف
بان من اتى بالمامور به امتثل امتثالا واحدا وان اتى بمقدمات لا تحصى وكذا لو ترك المامور به لا يحكم الا بعصيان واحد
بحكم العقل والعرف بترتب المذمة والعقاب على ترك المقدمة في نفسها اذ المذمة والعقاب انما تنتج في نفسه او تحصل
العصيان بتركها ولا يستقل العقل بكون ترك شيء قبيحا بالذات ولا يكون ترك مقدمته قبيحا بالذات وحصول العصيان
بعد فهم العرف كما بيناه نعم يمكن القول باستلزام الخطاب لارادتها حتما بالتبع بمعنى انه لا يرضى بتركه مقدمتها
ولا يجوز تصريح الآمر بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض من باب دلالة الاشارة ولا يستلزم استفادة شيء من الخطاب
كونه مقصودا للآمر مشعورا به له حتى يقال انه ربما نامر بشيء ولا يخطر بباله المقدمة فكيف يكون واجبا الا ترى انا
نحكم باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الآيتين مع عدم كونه مقصودا في الآيتين وانما حاصل انه لا مانع
من استفادة وجوب المقدمة تبعا بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك
ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالتزم بعض المحققين نقله

عن الغزالي ولا قائل به ظاهرا الا انه قول بالاستحباب وفيه اشكال الا ان يتوجه بانه اجير تحت الحجر العام فيمن بلغه ثواب على
عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه فانه يتم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه فتامل احتج الاكثرون
بالاجماع نقله جماعة وربما ادعى بعضهم الضرورة وبان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها وحينئذ فان بقي التكليف لزم التكليف
بالمحال والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا وكلاهما باطلان وان العقلاء يذمون تارك المقدمة مطلقا والجواب عن
الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع يفيد بكونه لا
الاكثر بان الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي لغاية بعده وعن الثاني انا نختار الشق الاول ونجيب
اولا بالنقض بالوزن عصيانا على القول بالوجوب لا مدخلية للوجوب في القدرة فان قلت العصيان موجب
لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه اذا كان السبب هو المكلف كما فيمن دخل دار قوم غصبا او زنى بامرأة فهو مكلف
بالخروج وعدمه واخراج زوجه من فرجها وعدمه قلنا انما يحتج بهذا حين صار المكلف هو سببا للتكليف بالمحال لان الفعل
كان مقدورا له اولا فهو بنفسه جعله غير مقدور وثانيا بالحل وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو
التكليف بشرط عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر وان فرضت الكلام في اخر اوقات الامكان على ما
هو مقتضى جواز الترك فلا نم بقاء التكليف حينئذ لعدم استحالة مثل هذا التكليف لا من جهة نفسه ولا بسبب التكليف بالمحال
وصيرورة المقدور ممتنعا باختياره ولا يستقل العقل مثل ذلك ولا بد من علينا ان هذا الجواب يوهم انا نقول بجواز تصريح
الامر بجواز ترك المقدمة مع بسط القائل بالوجوب بقوله ان ذلك قبيح عن الحكيم فكيف يجوز تجويز الترك منه وما
لا يجوز تجويز تركه فيكون واجبا ولكنا انما قررنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على ما اخترناه وحققناه فلا
يرد على ما ذكرنا لانا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على ترك المقدمة وان
العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعي ايضا واما على مذاق القوم فقد
يجاب عن هذا الاشكال بان هذا التجويز انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون سفها وعبثا وانا ان استقصينا
التأمل في جواز انفكاك حكم العقل ههنا من الشرع فلم نقف على وجه يعتمد عليه وقد يوجه ذلك بان اصالة البراءة
التي هي حكم العقل تقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بمعزل عن التحقيق اذ المراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع
النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوب ذي المقدمة فلا اختصاص له بالعقل اما معه فلا يمكن الحكم للعقل ايضا اذ هو
من ادلة الشرع مع انه لا يجري فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله ولا قائل بالفرق وبالجملة لا بد من التفرقة بين قول
المولى للعبد كن على السطح واجزت لك ان لا تنصب السلم او لا تصعد وبين قوله كن على السطح وان لم تكن عليه فاعاقبك
على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب ولا على ترك الرقي على كل واحد من الدرجات والذي يجوزه هو الثاني والذي
يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن الثالث منع كون المذمة على ترك المقدمة لذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة
حيث لا ينفك عن تركها ولهم حجج اخرى ضعيفة اقواها ما ذكرنا حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره اما في غير
تمامه واما في السبب فهو ان المسبب لا يتخلف عن السبب وجودا وعدما فالقدرة لا تتعلق بالمسبب الا من جهة
السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق على الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا
بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف المكلف كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من جهته
بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب ههنا يتعلق به القدرة
بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون تكليفا بالمقدمة وحاصله ان المسبب لا ينفك عن السبب قطعا ووجوده واجب بمنع

عند عدم التكليف بالمسبب اما تكليف بايجاد الوجوب او الممتنع وكلاهما محال فلا يصح تعلق التكليف فالتكليف متعلق
بالسبب فيجب ان المقدور لا يصير ممتنعا فان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وكذلك الامتناع بالاختيار
بالجملة المسبب مقدور وان كان بواسطة السبب ولذلك ذهب المحققون الى جواز كون المطلوب بالاوامر هو المفهوم الكلية
وان لم يمكن وجودها الا في ضمن الفرد مع ان الامتناع بالمعنى المذكور يجيء في الشروط ايضا وقد يورد عليه ايضا بان
ذلك مستلزم لارتفاع التكليف اذ كل سبب مسبب ايضا لاحتياج الممكن الى المؤثر حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب بان
المراد بالمسبب ههنا ما له واسطة مقدورة بينه وبين المكلف كل ما له علة وانتهاء العلل الى الواجب تعالى لا يستلزم الجبر
كما بينه في محله والشبهة المشهورة لا يعتنى بها في مقابلة البديهة وما يقال ان النزاع في السبب قليل الجدوى لان تعلق
الامر بالمسبب نادر بل الغالب التعلق بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث مثلا ففيه ما لا يخفى اذ التعلق
بالمسببات ايضا كثير ان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق ونحوهما فان الصيغة سبب العتق والعتق سبب
للكفارة ولاحظ تعلق التكاليف بالكليات مع ان الفرد انما هو السبب لوجود الكلي فالحاصل ان المختار عدم دلالة
الامر بالمسبب على وجوب السبب كغيره من المقدمات بل دلالته ما قدمنا سابقا نعم يمكن ان يقال ان الامر بالسبب
بالسبب اذا كان المسبب فعل الغير مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء الحطب في النار مثلا لان الاحراق انما هو فعل
النار ولكن الظاهر ان المراد بالاحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادي المستلزمة للاحراق مجازا الا ان يكون
نفس الاحراق مامورا به ويكون دالا على وجوب السبب باللزوم العقلي من جهة استحالة حصول الاحراق عنه وهنا هو مقتضى
استدلال المستدل ايضا فعلى هذا يخرج الكلام عن موضوع هذا الاصل ومحل النزاع فان الظاهر ان من يقول بدلالة الامر
على وجوب السبب لا يقول بدلالته عليه مطابقة فالامر حقيقة انما يوجه هناك مطابقة وان كان باللفظ المجازي فافهم ذلك
فائدة ومن تفريع ان ما ذكرنا مبني على ان لا يكون الافعال التوليدية مستندة الى العلة الاولى حقيقة والا فلا مانع من
اسناد الاحراق الى المخاطب كما في امر الملك احد امرائه بفتح البلاد فلا ينافي المقام في دعوى كون الامر بالمسبب مستلزما
للامر بالسبب بعنوان اللزوم العقلي لا الدلالة المجازية المطابقية ولكن ظاهر كلام المستدل هو المعنى الثاني فيختلف موضع
النزاع بالنسبة الى السبب وغيره من المقدمات ومع ذلك فقد عرفت بطلان دليله بالامر بما عليه حجته القول
بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يجب
لجاز تركه وح فاما ان يكون الاتي بالمشروط اتيا بتمام المامور به ام لا والثاني باطل لان المفروض ان المامور به مقيد في
المشروط فيلزم تمامية المامور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هذا خلف واما بطلان التالي فواضح والدليل
على عدم الوجوب في غيره يظهر مما تقدم والجواب اختيار الشق الثاني وان عدم الاتيان بتمام المامور به لا يلزم ان يكون
من جهة عدم الاتيان ببعض المامور به بل يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصاف المامور به بتخلف كيفية المامور به بسببه
وكون ما يستلزم عدمه عدم المامور به واجبا اول الكلام وسيجيء بيان ان علة الحرام ليست بحرام كما تقدم ان سبب الواجب
ليس بواجب ومن هذا يندفع ما قيل ان الواجب هو الصلوة المتصفة بكونها صادرة عن المتطهر فالاركان المخصوصة مع
الطهارة ح يكون سببا لايجاد الهيئة المحصلة لحقيقة المامور به فيكون واجبا لكونه سببا مع ان ذلك انما يتم اذا قلنا
ان الجزء يجب بوجوب الكل وسيجيء الكلام فيه وتحقيق المقام هو ما تقدم من اثبات الوجوب الحتمي التبعي ولكنه ليس بمحل
النزاع في شيء ثم ان شيخنا ان ستوى هذه الحجة يجري في غير الشرط الشرعي من المقدمات العقلية والعادية ايضا ولا اختصاص
لها بالشرط الشرعي والجواب الجواب **تنبيهات** الاول ربما يتوهم انه لا خلاف في وجوب المقدمة اذا كان

المقدمة

المقدمة هو الاتيان بامور يحصل الواجب في ضمنها كالصلوة الى اكثر من جانب والاتيان بالظهر والجمعة معا عند من اشتبه عليه
المسئلة وادلة الاحتياط ونحو ذلك لا تدل على الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات وفيه ما لا
يخفى على المتامل سيما بعد ما بيناه من معنى الوجوب وثمرة النزاع والاجماع المتوهم ثم واما الكلام في النص الوارد في بعض هذه
الموارد ففيه ايضا لا تغاشي عن القول بالوجوب هناك ولا اختصاص له بهذا المورد بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء
اذ الوجوب وجوبه المستفاد من النص اذ الوجوب فيهما الحاصل من النص عليه هو الوجوب الغيري والفرق بين المنصوص وغير
المنصوص انما يحصل في كون الخطاب اصليا او تبعيا فوجوب سائر المقدمات تبعي ووجوب ذلك اصلي ولا يذهب عليك
ان ما ذكرنا هنا لا ينافي ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعي من المقدمات اذ الشرطية غير الوجوب كما هو مصرح
في كلام الاعلام مع ان ما تقدم من الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من ايجاب نفس الواجب وهو باق بحاله بالنسبة الى
مثل الوضوء ايضا والحاصل انا نقول بان الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك لا ينافي كون الوضوء شرطا
من قبل الشارع ولا كونه مامورا به بخطاب على حدة بل لا تضايق في ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر به وان
كان وجوبه للغير كما هو مدلول اصل لفظ الامر ومصرح به في كلام جماعة من المحققين ونفي الخلاف في وجوب هذا القسم الذي
تعلق به الوجوب على حدة المدقق الشيرازي في حاشية العضدي ثم اعلم انه صرح جماعة بوجوب الترك المستلزم للترك
الواجب كالمطلقة المشتبهة في ما بين الاربع او اقل والعيار المحرم في الدنانير المحصورة ونحوهما من باب المقدمة والذي
يترجح في النظر هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب المقدمة اذ الواجب انما هو الاجتناب عما علم حرمته لا عن الحرام النفس
الامري لعدم الدليل على ذلك والاصل والاخبار المعتبرة يساعدنا وكيف ما كان فالذي يمنع وجوبه هو اجتناب الجميع واما
اذا بقي منه بمقدار يجوز ارتكاب الحرام فلا يجوزه وتمام التحقيق في ذلك سيجيء انشاء الله تعالى في اواخر الكتاب ثم اعلم
ان الكلام في دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام في سائر مقدماته والقدر المسلم من الدلالة هو التبعي الا ان ينص عليه
بالخصوص بعنوان الوجوب كما مر في حكم المقدمة الخارجية وربما ينفى الخلاف من الوجوب في الجزء لدلالة الواجب عليه تضمنا وهو وهم
وقد جعل العلامة من فروع المسئلة الصلوة في الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب بسبب وجوب
الواجب فلا يجوز ان يكون منهيا عنه **قانون** الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا واما
الضد العام فيقتضيه التزاما ولنوضيح المقصد يستدعي رسم مقدمات الاولى ان الضد الخاص للمامور به هو كل واحد
من الامور الوجودية المضادة له عقلا وشرعا واما العام فقد يطلق على احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع
الى الاول وقد يطلق على الترك اما بجعله عبارة عن الكف ومجازا للمناسبة والمجاورة والمراد في هذا البحث هو المعنى
الثاني الثانية ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المامور به لاستحالة وجود الضدين في محل واحد فوجود احدهما يتوقف
على انتفاء الاخر عقلا فالتوقف عقلي وان كان الضد شرعيا اذ المراد بعد فرضه ضدا وقد اغرب بعض المحققين
فانكر كونه مقدمة وقال انه من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده فيكون فعل الضد مقدمة
لترك ضده اولى بالاذعان ولما كان منشأ توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية حصل ذلك الاشتباه في المقام
مع انه محال وغرضه في المقام الثاني هو شبهة الكعبي الاتية فانه جعل فعل المباح مقدمة لترك الحرام يعني انه لما كان ترك
الحرام لفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة له مع ان ذلك باطل لانه من باب محض الاتفاق فكذا فيما نحن فيه وانت
خبير بان الفرق بينهما في كمال الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف ومع عدم التخلف
لا يتوقف عليه غالبا بخلاف فعل المامور به فانه لا يمكنه التخلف ابدا وقوله مع انه محال الظاهر انه اراد منه لزوم الدور وهو

من سابقه لان المقامين متغايران وانا اردت ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الاخر على ما قلت ففعل الضد الاخر ايضا علة لترك هذا الضد فتنبه ان في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك احد الضدين لا يتوقف على فعل الضد الاخر لجواز خلو المكلف عنهما جميعا نعم فعل الضد الاخر يستلزم ترك الاخر واين هذا من التوقف والظاهر ان منشأ توهمه النظر الى ان ترك الضد يتخلف غالبا عن فعل ضده فحسب من ذلك انه لا مدخلية لترك الضد في فعل ضده وحسبان ان مقدمة الشيء هي ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفطنه بكونه مما يتوقف عليه واما وجود الصارف عن المكلف بره وعدم حصوله في الخارج فلا يتحقق واجب في الخارج حتى يتحقق توقف ثم تم طرد الكلام غفلة الى حال الاشتغال والفعل وانكر التوقف هنا ايضا وانت خبير بان عدم تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر والثاني انما هو معنى مالا يتم الا به الاول مع ان هذا الكلام يجري في سائر المقدمات ايضا فان قلت اذا ترك الواجب لصارف عنه فلينتفي الواجب فما معنى وجوب المقدمة مع ان وجوبها للتوصل الى الواجب اذا كان معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب في نفس الامر سواء تفطن به المكلف ام لا وسواء اتى بالواجب ام لا فكيف يصح لك الحكم بالوجوب شرعا كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت علم الامر بعدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف والا لزم الجبر وتوهم كون الخطاب بالمقدمة ح تبجالا لان مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمة لانها ليست مطلوبة في نفسها ومع وجود الصارف لا يمكن صدوره مدفوع بالنقض باصل الواجب اولا وبمنع امتناع الواجب ثانيا وبان التكليف للامتحان ثالثا فاللازم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات التي لو فعل الواجب كان موقوفا عليه وعند وجود الواجب عدم التاثير في الوجود في الخارج وفي نظر المكلف لا يتمشى وهذا من افضح ما يلزم القائل بوجوب المقدمة فان اجراء احكام الواجب على تلك المقدمات اصعب شيء فمن كان عليه اداء دين مع المطالبة وكان له صارف عن ادائه يلزمه علم صحة عباداته من اول العمر الى اخره غايته ما في الباب انه لا يترتب ثواب على ترك الضد لو لم يتفطن المكلف له في صورة الامتثال بالمامور به لو قلنا بان الامتثال بالنهي انما يكون بالكف لا بمجرد ان لا تفعل وذلك مع انه غير مسلم كما سيجيء لا ينفي ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة الثالث المباح يجوز تركه خلافا للكعبي فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه شبهة المتقدم فيحتمل ان مراده ان كل ما هو مباح عند الجمهور فهو واجب عنده لا غير ويحتمل ان مراده ان كل ما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى اي التقديرين فالنزاع معنوي والمنقول عنه في دليله وجهان احدهما ان ترك الحرام واجب وهو متلازم الوجود مع فعل من الافعال فكل فعل يقارنه فهو واجب لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا باتيان فعل من الافعال وهو واجب الفعل فذلك ايضا واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب عن الاول منع ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في المتغايرين في الوجود الا في العلة والمعلول عند بعضهم واما الثاني فاجيب عنه بوجوه الاول ان هذا لا يختص بالمباح فقلبهم بالواجب وفيه انه لا يرفع الاشكال لانه يقول ح بكونه احد افراد الواجب المخير والثاني انه يلزم كون الحرام واجبا كالشرب لترك القذف والواجب حراما كالصلوة لترك الواجب به فعلا اعتبار الجهتين والثالث منع وجوب المقدمة والتحقيق في الجواب ان ذلك ليس بمقدمة مطلقا اذ الصارف يكفي في ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا يمكن التخلص الا باتيان شيء فنقول بوجوبه ان قلنا بوجوب المقدمة وذلك لا يثبت الكلية المدعاة خصوصا ان قلنا بان المراد من ترك الحرام هو نفس ان لا يفعل فانه يحصل غالبا ولا يحتاج الى شيء اصلا بل قد يكون المكلف غافلا عن كل فعل ان قلنا بفناء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر وكذا ان قلنا بكونه الكف اذ كثيرا ما لا يتصور فعل الحرام

حتى يجب الكف عنه فح لا يكون المباح احد افراد الواجب المخير ايضا اللهم الا ان يقال بالنظر الى ما حققنا سابقا في مقدمات القانون السابق من ان المقدمات قد تكون غير مقدورات وانه قد يقوم غير المقدور مقام المقدور ان المباح احد افراد الواجب المخير ولكن قد يقوم مقامه ومقام سائر افراده بعض الامور الغير المقدورة مثل فقد شرط الحرام ووجود المانع عنه ونحو ذلك فالصارف ايضا من احد افراد الواجب المخير لو كان هو ترك الارادة بالاختيار ومن جملة ما يقوم مقام تلك الافراد لو كان شيئا خارجا عن الاختيار وانت خبير بان هذه الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة والغير المقدورات مسقطات لها الا انه تخيير بين المقدورات وغير المقدورات كما قد يتوهم مع انا لو سلمنا التخيير مطلقا فلا نابى عن كونه احد افراد المخير بهذا المعنى ولكن ليس هذا مراد الكعبي واما ما ذكره المحقق السابق الذكر من انه لا مدخلية للمباح في ترك الحرام اصلا ومطلقا وانه من مقارناته الاتفاقية مطلقا ففيه ما فيه اذ كثيرا ما نجد في انفسنا توقف ترك الحرام على فعل وجودي بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن انكاره واطلنا الكلام في ابطال توهمه وتوضيحه فيما علقناه على تهذيب العلامة الرابع ان موضع النزاع ما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا ولو كانا موسعين فلا نزاع واما لو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الاهم وقد يفصل بان الفعلين اما كلاهما من حق الله او حق الناس او مختلفان وعلى التقادير اما معا موسعان او مضيقان او مختلفان فمع سبق احدهما الترجيح له مطلقا ومع سعتهما التخيير مطلقا واما الثاني فمع اتحاد الحقيقة التخيير مطلقا الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس الا مع الاهمية اذا تمهد هذا فنقول يظهر النزاع في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بكل من المعنيين وعدمه وفي كيفية الاقتضاء بالعينية او التضمن او الالتزام اللفظي او العقلي ولما كان بعض الخلافات والاقوال في المسئلة في غاية السخافة فنقصر الكلام في بيان مقامين الاول الاقوى ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ترك المامور به التزاما لا تضمنا كما توهم بعضهم اذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان معنى افعل هو الطلب الحتمي الجازم ويلزمه اذا صدر عن الحكيم ترتب العقاب على تركه والممنوعية عنه فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى افعل كما توهم وقد ذكرنا سابقا في مباحث دلالة الصيغة على الوجوب ما يتبصر هنا فالصيغة تدل عليه التزاما بينا بالمعنى الاعم والقول بالعينية منقول عن السيد وبعض العامة محتجا بان الامر قد يكون غافلا فلا يتحقق النهي وفيه ان الغفلة مطلقا حتى اجمالا ممنوع وهو يكفي ولذلك قلنا بكون اللزوم بينا بالمعنى الاعم مع ان القصد غير معتبر في الدلالة كما في دلالة الاشارة ولكن ذلك خارج عن محل النزاع وكما ان القول بالعينية في الضد العام ايضا فهذا القول مرتبط ولا ثمرة في هذا النزاع الثاني الحق عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص والمثبتون بين من يظهر منه الالتزامية اللفظية ومن يظهر منه الالتزامية العقلية لنا انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن المسجد على قولنا لا تصل ونحوه باحدى الدلالات الثلث اما المطابقة فظاهر وكذا التضمن وقد مر ما يمكن لك ابطاله بطريق اولى واما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الاخص فيه منتف كما هو ظاهر ولم يدعه الخصم ايضا كما يظهر من ادلتهم الاتية واما البين بالمعنى الاعم فهو ايضا غير موجود لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما كون الامر قاصدا لحرمة الضد وسيبطل ما اثبت به الخصم في ذلك نعم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس مما يثمر فيما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به ووجوب تركه تبعي والوجوب التبعي لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب للامر تبعا بمعنى ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت بذلك عقاب على ترك الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساد كما مر في دلالة الاشارة واحتج المتعول للدلالة

اللفظية بان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وهو ليس الا الكف او فعل ضده والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل لما تحقق من ان مطلق ترك الفعل ايضا مقدور بسبب القدرة على استمراره ولا يحتاج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في ترك المامور به عن الملتفت الزجر والاكراه في مفهومه وان اريد به مطلق صرف عنان الارادة فيكفي في ذلك الكف ولا يثبت بذلك حرمة الاضداد الخاصة لعدم انفكاكها عن هذا المعنى سلمنا لكن نقول انه الاستلزام تبعي لا اصلي كما مر ولا يضر بل القدر المسلم في الكف ايضا هو ذلك ولعله هو مراد القائلين هو الحكم الاصلي لا التبعي كما يظهر من تزييف الثمرات في الفقه واحتج المثبتون للاستلزام العقلي بوجوه ويريدون بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك اما لنا لا العقلي بمعنى التبعي فانه ليس من محط النزاع في شيء الاول ان ترك الضد مما لا يتم فعل المامور به الا به فيكون واجبا فيكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين بمنع كون ترك الضد من مقدمات المامور به وفيه بطلانه بما لا مزيد عليه والتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل كما تكرر الا وقد اجيب ايضا بان وجوب المقدمة توصلي والوجوب للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة الامكان ومع وجود الصارف عن فعل المامور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد وفيه ما لا يخفى اذ اختيار الصارف بالاختيار لا ينفي امكان تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما انه مكلف باصل الواجب مكلف باتيان ما يتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة وقد مر في المقدمة الثانية ما ينفعك هنا وقد اجيب ايضا باو دليل القول بوجوب المقدمة لو سلم فانما يسلم في حال ارادة الفعل واذا كان له صارف فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن الوجوب وفيه انه يدل على الوجوب في حال امكان الارادة ولا يشترط فعليتها نعم وجود ما لا بد ان يكون في حال الارادة فهو غير محل النزاع ويظهر ما ذكرنا ايضا من التامل في المقدمة الثانية الثاني ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به المحرم والمستلزم للمحرم محرم وقد اجيب بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي فنمنع الكبرى والا لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وان اريد به كونه من جملة مقدماته وان لم يكن سببا وعلة بنفسه ايضا فنمنع الكبرى بل الصغرى ايضا وان اريد عليته فعل الضد لترك المامور به او كونهما معا معلولين لعلة ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك لاستحالة تخلف المعلول من دون العلة كوجوب المسبب من دون السبب ولان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفاءه في العلة فيختص المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علة ولكنهما ممنوعان فيما نحن فيه اذ العلة في ترك المامور به انما هو الصارف وهو عدم الارادة فهو المانع ابدا سيما بملاحظة انه مقدم على فعل الضد طبعا الا ان يجبر على الضد وكان الصارف منتفيا وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف حينئذ فليس فعل الضد علة ولا هو مع ترك المامور به معلولا لعلة ثالثة اذ ما يتصور كونه علة لهما هو الصارف عن المامور به وهو ليس علة لفعل الضد بل انما يكون من مقدماته اقول لكن الظاهر ان مراد المجيب من العلة هو السبب والتحقيق ان ما ذكره ايضا لا يستلزم التحريم لو ثبت فكيف ولم يثبت ذلك فلا عرفت ان وجوب المسبب لا يدل على وجوب السبب مثله الكلام في علة الحرام بل الظاهر انه كذلك لو اراد من العلة العلة التامة ايضا وكذلك اذا كانا معلولين لعلة واحدة اذ انتفاء التحريم في معلول انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث انها علته فلا يلزم عدم تحريمها مطلقا فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الاخر وبالجملة لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك انما هو من جهة كونها مقدمة الحرام فيدل على حرمتها النهي عن ترك الواجب وفيه ان توقف تحقق ترك الواجب عليها اولا ممنوع سلمنا لكن

الخطاب

الخطاب بنحو توصلي عقلي وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود نظير وجوب المقدمة واما من جهة استفادة ذلك من سائر احكام الشرع وتتبع موارده فانا لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشد الى ذلك ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة منابع يتجر الى الحرام واما من جهة حكم العقل من مجاد وهو ايضا تم لان العقل لا يحيل كون الشيء حراما من دون علته بل لا يستبعد فلا مانع من الحكم بحرمة الزنا مع حلية اكل الطعام الذي يوجب القوة عليه الامر بان التكليف التبعي ان كان لوجوب الضد تلبسا كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا فان تعلق الخطاب بالازالة لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان الاوامر الدالة على وجوب الازالة ونحوها فورا المخصوصة بما لم يكن المكلف متلبسا بواجب والاولى في الجواب اختيار الشق الاول وتسليم جواز هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلوة ولا منافاة **تنبيهان**

الاول ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين والنافين وضعفها ثم قال ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب وحاصله ان الامر بالشيء وان لم يقتض النهي عن ضده لكن يقتضي عدم الامر بالضد اقتضاء عقليا لامتناع الامر بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مامورا به فيبطل لان الصحة انما هو مقتضى الامر وبدونه يبطل فان الاصل عدم الصحة وفيه اولا ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات دون المعاملات فلا يتم مطلقا وثانيا منع اقتضائه عدم الامر مطلقا اذ الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا اذ لا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في ان معين من اناته وهذا نظير ما سيجيء تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف كما اذا اختار المكلف ايقاع مطلق الصلوة في خصوص الدار الغصبية الثاني ان النزاع في ان النهي عن الشيء هل هو امر بضده ام لا بعينه هو النزاع في الامر في ادعاء العينية والاستلزام ويمكن استنباط الادلة بملاحظة ما سبق والحق عدم الاقتضاء ولو دل لدل على الامر بضده ما بخلاف الامر فانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد والامر الندبي ايضا فيه قولان وقد يقال لو دل على النهي عن الضد تنزيها لصار جميع المباحات مكروهة لاستحباب استغراق الوقت بالمندوبات ثم والحق عدم الدلالة فيه ايضا ويظهر من ذلك الكلام في المكروه وضده ايضا **قانون** لا خلاف في ورود الامر بواحد من امرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا في المامور به فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة الى انه كل واحد منها على البدل فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا في نفسه لا ان يكون بدلا عما هو واجب وذهب الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه وهنالك اقوال اخر شاذة فمنها انه هو الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه معين عند الله ولكن يسقط به وبالآخر وربما ينسب للمعتزلة ومنها ما يتبرأ كل من الفريقين منه وينسبه الى الآخر وهو ان ما يفعله المكلف ويختاره فهو الواجب عند الله فيختلف باختلاف المكلفين وكلها باطلة لمخالفة الاجماع والاعتبار فاجود الاقوال القولان الاولان ولكن الاشكال في تحقيق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان الكلي لا تعدد فيه ولا تخيير فيه والا لزم التخيير بين فعل الواجب وعدمه ويندفع بان المراد التخيير في افراده فالوصف بحال المتعلق ويشكل هذا بالواجبات العينية فانها ايضا كليات مخير في افرادها ويمكن دفعه بان الكلي في المخير جعلي منتزع من الافراد تابع لها في الوجود كاحد الابدال بخلافه في العينيات فانه متأصل وعلة للافراد سابق عليها طبعا وقد يجتمع الاعتباران كالكفارة بالنسبة الى الخصال فالخطاب بالكفارة عيني يستتبع التخيير في افرادها والخطاب باحد الخصال تخييري ويبقى الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين

ربما قيل ان النزاع لفظي وليس كذلك ولكنه قليل الفائدة في الفقه ومما يمكن ان يكون ثمرة النزاع انه اذا نذر ان ياتي بثلث
واجبات شرعية يتعلق الوجوب من الشارع بها بانفسها فبره نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث مطلقا على الاول بخلاف
مذهب الاشاعرة فان الخطاب لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها واما الدليل على المذهبين فالاولون يتمسكون
بالتبادر من قوله فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الظاهر منه ايجاب
الاطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية والاشاعرة يقولون ان كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء مبهما واذا جاز تعلق
الامر بواحد مبهم كما هو محقق مستقيم والنص دل بظاهره عليه يجب العمل بمقتضى ظاهره ولكل وجه ولما كان اصل هذا
المبحث قليل الفائدة فلنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام في ساير الاقوال وعليها وقد اطلنا الكلام في
تعليقاتنا على التهذيب **فائدة** ٢٠ قد عرفت ان المكلف بالواجبات العينية ايضا مخير في اتيانها في ضمن اي
فرد شاء وهذا التخيير عقلي فاعلم ان الافراد قد يكون بعضها ازيد من بعض في الامتثال بالامر بالتصدق يمكن
بدرهم وبدينار ويطلق الذكر في الركعتين الاخيرتين على القول به يحصل بتسبيحة وباكثر وهكذا وكذا الواجبات التخييرية
فقد تكون متفقات في الحقيقة مختلفات في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في المواطن الاربعة والاربعين و
الخمسين في بعض منزوحات البئر والستة والخمسة في ضرب التاديب اختلفوا في اتصاف الزايد بالوجوب على اقوال
اظهرها الثالث وهو انه ان كان حصوله تدريجيا بحيث يوجد الناقص قبل الزايد كما في التسبيح في الاول والاول
في الثاني فالمتصف بالوجوب هو الاول لا غير لحصول الطبيعة في الاول وبه يحصل الامتثال وحصول احد الافراد في
الثاني وان لم يكن ذلك فواجب كله لكونه فردا من الواجب نعم اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون ثوابه ازيد وهذا
هو دليل من اطلق الوجوب وغفل عن صورة التدريج واما القائل باستحباب الزايد فيستدل بانه يجوز تركه لا
الى بدل فلا يجب وفيه ان الاقل بدل من المجموع وعلى ما ذكره يلزم تكرار المسح فيمن مسح بثلث اصابع اذ افضل كون
الاثنين مستحبا والواحد واجبا وعلى ما ذكرنا فالواجب واحد هو اكمل الافراد ويمكن جعل التمام ماهية مخالفة للقصر فلا
يكون تخييرا بين مجرد الزايد والناقص ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين اذا نوى التمام الا ان يقيد به في الامثلة والامكنة فلا
تفصل **قانون** في جواز الامر بالشيء في وقت يساويه كصوم رمضان لا اشكال في عدم جواز الامر بشيء في وقت ينقص عنه
عند لزوم الحرج واطلاق الاداء على مجموع الصلوة المدرك ركعة منها في الوقت اصطلاح او من جهة التنزيل للنص الصحيح المستفيض
بان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيكون ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت اجمع ويتفرع عليه كونه مؤديا
للجميع ويضعف كونه قاضيا مطلقا او لما وقع في خارج الوقت كما صرح به في تمهيد القواعد واختلفوا في جواز الامر بشيء في
وقت يزيد عليه ويطلق عليه الواجب الموسع والحق وقوعه وفاقا لاكثر المحققين لامكانه عقلا ووقوعه شرعا اما جوازه عقلا
فلانه لا مانع منه الا ما تخيله الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل جزما لانه يلزم لو تركه في جميع الوقت فكما انه يجوز
تخيير المكلف بين افراد مختلفة الحقايق يجوز تخييره بين افراد متفقة الحقايق متمايزة بخصوصيات اجزاء الوقت ونظير ذلك
التوسعة في المكان كوقوف عرفات وغيرها واما وقوعه فللامر بصلوة الظهر وصلوة الزلزلة وغيرهما فلما كان تطبيق
اول جزء من الفعل باول جزء من الوقت واخره باخره غير مراد اجماعا وغير ممكن عادة في الاغلب كما نذكره في الاقتضاء
البين ولا مرجح لاحد من الاجزاء على الاخر فينبغي ان يراد ما ذكرنا جوازه عقلا وهو التخيير بين الايقاعات الممكنة في
اجزاء ذلك الوقت والخصم لما احال التوسيع للزوم خروج الواجب عن الوجوب فيلزمه التجشم في تاويل امثال هذه
الاوامر فافترقوا على مذاهب فذهب بعض الشافعية الى اختصاص الفعل باول الوقت ونقل ذلك عن ظاهر المفيد وابن ابي

عقيل

عقيل بل نقل عنهما العقاب على التاخير وصيرورته قضاء والظاهر ان مرادهم بالعقاب هو ما ذكره اولا لا بمعنى كون العقاب على
الترك في الجميع لكي يرتفع النزاع بل بمعنى العقاب على الترك في الاول ولكنهم يقولون بالعفو حتما بعد فعله ثانيا ولا كذلك
المستحبات فانه لا عفو حتما فيها فالتوسعة في وقت العفو احتجوا بانه لو لم يكن الوقت هو الاول لزم كونه قبل الوقت
وهو باطل كالصلوة قبل الزوال وفيه انه انما يتم في مقابل من حصره بالاخر مع ان بطلان التالي على قوله ايضا ثم
للنقض بتقديم الزكوة نفلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس واما نحن فهي منقوض عن ذلك وغيره وبعض الحنفية الى الاختصاص
بالاخر محتجا بلزوم المعصية في التاخير لولاه فهو منفي بالاجماع وفيه ان الاجماع ثم لو اريد اصل المعصية ومع حصول
العفو فلا يضر كما ورد ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله فيحصل الفارق وقيل انه مراعى فان ادرك اخر الوقت
ظهر كونه واجبا والا فهو نفل ففعله في الاول نفل لكنه قد يسقط الفرض ولعله اراد ان الوجوب مشروط بادراك مجموع
الوقت وهو في غاية الوهن بعد ما بيناه وقد ذكروا في تفسيره وجوابه وجوها ذكرناها في حواشي التهذيب لا فائدة في ذكرها
وعلى ما اخترناه من كونه من باب التخيير في الايقاعات فهل يجب في كل من التروك بدلية العزم عليه ثانيا حتى يتضيق الوقت فيتعين
الواجب او لا قولان اظهرهما العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحدى الدلالات واما ساير الادلة فيدخله مثل
انه لا بد من مساواة البدل والمبدل والفعل واحد والعزم متعدد ومن لزوم تساويهما في الحكم والفعل يسقط التكليف
دون العزم وفيهما معا ان المبدل منه هو الايقاعات الى ان يتضيق فيتعين ومثل دعوى القطع بان الامتثال بالفعل يحصل
من غير جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية لا يقتضي قصد الفعل من جهتها وقد يجاب ايضا بان البدل لما ثابتا مع
من ترك مبدله كالتيمم بدل الوضوء وخصال الكفارة على القول بالترتيب فيحصل الظن بوقوع الكفائي عنده
فاطلاق البدل عليه اصطلاح وجهة البدلية لا يعتبر في مثل ذلك احتجوا بانه لو جاز الترك بلا بدل لما انفصل عن
المندوب وفيه انه لا كلام لنا في الفرد الاخير واما في الباقي فالبدل متحقق وهو كل واحد من الجزئيات المتمايزة بالوقت
ويلزم خلو الترك عن بدل فيما اذا مات فجاءة ولا اثم لجواز التاخير وفيه ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب في الجملة
ويصدق عليه انه لو لم يفعله ولا ساير الافراد مع ظن الموت ومع فرض بقائه الى اخر الوقت لاستحق العقاب ويجيء انه يحرم
التاخير مع ظن السلامة فالموت فجاءة مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب وبانه لولاه لزم تساويه في الوقت وقبله في الخروج
عن الوجوب وفيه ان تركه في الوقت ليس بدون البدل وهو الجزء الاخر من جليه بخلاف ما قبل الوقت وبانه يشبه
به حكم خصال الكفارة لسقوط كل بفعل الاخر وحصول العصيان بتركهما وفيه ان سقوط كل بفعل الاخر بمجرده لا
يستلزم الوجوب اذ يريد مجرد الرخصة في الترك وان اريد حصول العصيان ايضا بتركهما فهو اول الكلام انما هو قبل تضيق
الوقت مع ان كون الرخصة في الترك لاجل اختيار العزم لا الفرد الاخر اول الكلام ومع تسليم وجوب العزم فقد تقرر انه
ليس من جهة انه بدل الفعل بل لان غير الغافل يجب عليه العزم على الواجبات اجمالا او تفصيلا حين استشعرها وكذلك هو
من احكام الايمان ولوازم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت بل يجب ولو قبل عشرين سنة فوجوب
العزم ليس من جهة انه بدل الواجب لكن لما كان العزم على الفعل بعد دخول الوقت ممتنعا فيتوهم بعد الفعل انه كان احد الواجبين
التخييريين واسقط الاخر مع انه قد يتامل في اصل وجوبه ايضا لان تغاير الامر انه يجب على المؤمن ان لا يعزم على ترك حين
الالتفات واما وجوب العزم على الفعل ففيه اشكال ولا تلازم بينهما كما توهم لثبوت الواسطة ويؤيده ما قيل انه لو
وجب العزم يلزم انضمام بدل اخر في بعض الاحيان مثل العزم على صوم رمضان او اختيار سفر مباح ولم يقل به احد
تتميم التوسعة في الوقت اما محدود كالظهر او غير محدود مثل ما دام العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق

ويتضيّق الاوّل بتضيّق وقته او بظنّ الموت والثاني بظنّ الموت ومثل ظنّ الموت الظنّ بعدم التمكّن بنفسه من قضائه بعده
الوقت بالتأخير اتّفاقا لانّ اليقين بالبراءة لا يحصل الّا بذلك ويحصل ولا يجب عند اشتغال الذمّة يقينا والمراد اليقين في
موافقة الامر والاطاعة لانّ براءة الذمّة لا يحصل بالاتيان بما بعد لو ظهر بطلان الظنّ فافهم ذلك ثمّ لو
ظهر بطلان الظنّ فالظاهر بقاء المعصية لانّه مكلّف بالعمل بالظنّ وفعلها لغير قضاء فاضيا كما لو وطئ امرأة بظنّه اجنبيّة الّا
وشربه خلّا بظنّه الخمر ونحو ذلك فلا ريب في العصيان انّما الاشكال في انّه قضاء او اداء الاشهر الاقوى الثاني
لانّه وقع في وقته وقيل انّه قضاء لو وقع بعد الوقت بحسب ظنّه وضعفه ظاهر وامّا ما ظنّ السلامة الى آخر فاجاه الموت
فلا عصيان عليه بالتأخير وقيل بالعصيان فيما وقته العمر للزوم خروجه عن الوجوب لولاه بخلاف الموقّت فانّه يجوز التأخير فيه الى تضييق
الوقت وتعيّن الوجوب وهو تحكّم بحت لانّ ذلك يرد في المحدود لو ظنّ السلامة الى آخر الوقت مع انّ غير المحدود ايضا يتضيّق
وقته ويتعيّن عند ظنّ الموت **تنبيه** وممّا يتفرّع على توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير في لوازمه بدلالة الاشارة
فلا يمكن التمسّك باستصحاب ما يلزم المكلّف في اوّل الوقت في جزء آخر فالمكلّف في اوّل الظهر انّما هو مكلّف بمطلق صلوة الظهر
فعلى القول باعتبار حال الوجوب في مسئلة القصر في السفر لا يمكن التمسّك باستصحاب وجوب التمام اوّل الوقت لانّ المكلّف
مخيّر في اوّل الوقت باداء مطلق صلوة الظهر في اىّ جزء من الاجزاء ويمكن المخالفة في الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام و
الصلوة بالتيمّم والغسل والوضوء وصلوة الخوف وصلوة المريض وغير ذلك فتخيير المكلّف في ايقاعها في هذه الاجزاء تخيير
في لوازمها فافهم ذلك واضبطه وان شئت تقريرا اوضح فاعتبر الاشارة من ملاحظة ما دلّ على توسيع الظهر مع ما دلّ
على اتمام السفر مثلا كما يستفاد اقلّ الحمل من الآيتين فتأمّل **قانون** الواجب الكفائي ما قصد به غرض
يحصل بفعل البعض ولا يتعلّق الغرض بحصوله عن كلّ واحد من المكلّفين او بعض معيّن منهم كخصائص النبيّ ولا ريب في جوازه عقلا
ووقوعه شرعا كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام واذلال الكفّار وصلوة الميّت المقصود منه احترام الميّت والحقّ انّه
واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لا كما قيل يتعلّق بالمجموع ولا كما قيل يتعلّق بالبعض الغير المعيّن **لنا**
انّهم لو تركوه اجمع لذمّوا بالترك واستحقّوا العقاب جميعا باتّفاق الخصم وهو معنى الوجوب وامّا السقوط بفعل
البعض فاجماعيّ حجّة القول الثاني انّه لو تعيّن على كلّ واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحقّقه
فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانّه لا يستلزم
الايجاب على كلّ واحد ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكلّ واحد بالعرض واجيب بانّ سقوط الامر قبل الاداء قد
يكون بغير النسخ كانتفاء علّة الوجوب كاحترام الميّت مثلا فانّه يحصل بفعل البعض ولهذا ينسب السقوط الى فعل البعض
وبانّ الوجوب لو لم يتعلّق بكلّ واحد فكيف يتوجّه الى كلّ منهم الوجوب وحجّة الآخرين وجوه الاوّل انّ الوجوب لو كان
على الكلّ لما سقط بفعل البعض وفيه انّه استبعاد محض ومثله يجري في الواجبات العينيّة ايضا كاسقاط دين رجل اداه
متبرّع عنه الثاني انّه كما يجوز الامر بواحد مبهم اتّفاقا يجوز الامر بواحد مبهم منهم فانّ ما يصلح مانعا هو الابهام وقد لغى في
يسقط بفعل اىّ بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم وفيه انّه قياس مع الفارق لانّكم تقولون بتأثيم الكلّ على ترك
ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم فانّ التأثيم ليس الّا على ترك الواحد بل التأثيم للكلّ حين ترك الكلّ
دليل على الوجوب على الكلّ ولا معنى لعقاب شخص عن شخص آخر فثمرة النزاع اذن انّما هو في اتّصاف كلّ واحد منها بالوجوب
وعدمه اذا صدر عن الكلّ ويتفرّع عليه ثمرات الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كلّ فرقة الآية فانّ التنديم والتهديد
على طائفة منكرة مبهمة واجيب بانّ المراد بيان ما يسقط الوجوب جمعا بين الادلّة مع انّ اشتغال الجميع يوجب اخلال

النظام والعسر والحرج ولكان الشروع واجبا فالسقوط انّما هو بعد التحقّق ثمّ انّ الواجب الكفائي لا يسقط الّا مع حصول
العلم بفعل الآخر وهل يعتبر الظنّ الشرعي مثل شهادة العدلين ونحوهما فيه قولان الاقرب الاعتبار والظاهر انّ مجرّد العلم بحصول
الفعل مسلّما يكون كافيا حملا لفعله على الصحيح بمقتضى الادلّة القاطعة فلا يعتبر العدالة وتمام هذا الكلام في الفروع **قانون**
اختلفوا في انّ الامر المتعلّق بالكلّي ظاهرا هل المطلوب به هو الماهيّة او الجزئي المطابق للماهيّة الممكن الحصول وصرّح بعضهم
بوصفه بالحقيقي ايضا لانّه هو الموجود في الاعيان والاقرب الاوّل للتبادر عرفا ولانّ الاوامر مأخوذة من المصادر الخالية
عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهيّة لا بشرط شيء ونقل فيه السكاكي اجماع اهل العربيّة ولا يفيد المهيّة الّا طلب هذا
الحدث مع انّ الاصل عدم الزيادة والظاهر انّ من يدّعي انّ المطلوب هو الفرد ايضا لا ينكر ذلك بحسب اللفظ والعرف واللغة
ولكنّه يدّعي ذلك بثبوت القرينة على خلافه من جهة العقل فلعلّهم لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد مثل انّهم يقولون
في مبحث افادة الامر للمرّة او التكرار او الفور وعدمه وغير ذلك انّ الامر لا يقتضي الّا طلب الماهيّة فلعلّ مرادهم انّ حقيقة
اللفظ وان كان يقتضي ذلك الّا انّ العقل يحكم بانّ المراد هنا هو الفرد لانّ مطلوب الحكيم هو ما امكن وجوده وما لا يمكن
وجوده يستحيل طلبه من الحكيم للزوم التكليف بالمحال والماهيّة ممّا لا وجود له في الاعيان فيثبت انّ المطلوب هو الفرد
وجوابه انّ المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع قيد التشخّص وامّا هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها
بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدّمات حصولها فيصير من باب المقدّمة و
ذلك لا يستلزم نفي مطلوبيّة الطبيعة فان قلت النزاع في هذا الاصل متفرّع على النزاع في وجود الكلّي الطبيعي و
ما ذكرته انّما يتمّ على تقدير تسليم وجوده ولعلّ الخصم لا يسلّم ذلك قلت اوّلا انّ ما حقّقه المحقّقون هو وجوده وانّ
وجوده عين وجود الافراد ويتبيّنه في محلّه وثانيا انّ المقام يتمّ بدون ذلك ايضا فانّ منكري وجود الكلّي الطبيعي لا
ينكرون انّ العقل ينتزع من الافراد صورا كلّيّة مختلفة تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات
مختلفة واعتبارات شتّى كما صرّح به وان لم يكن لتلك الصور وجود الّا في العقل فتلك الصور هو الكلّي الطبيعي على
مذاق هؤلاء ولا ريب انّ له نوع اتّحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفا وعدم وجودها في الخارج انّما يظهر بعد التدقيق
الفلسفي وامّا اهل العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرّقون بين ما كان وجوده متأصّلا او منتزعا او بالاضافة او الاعتبار
فيفهمون المراد من الامر انّ مطلوب الآمر هو هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط غاية الامر استحالة تحقّقها في نفس الامر
الّا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القدرة عليه بالواسطة ويكفي في افهامهم ذلك تولّد الامر الانتزاعي عمّا به الانتزاع و
ان كان امرا اعتباريّا وحاصل المراد انّ اهل العرف يفهمون من ذلك انّ الخصوصيّات المعيّنة لا مدخليّة لها في الامتثال
ويكفي تحقّق هذا المفهوم في الخارج على اىّ نحو يكون وان كان اعتقادهم بتحقّقه في الخارج فاسدا في نفس الامر ولا يضرّ
فساد هذا الاعتقاد في حصول الامتثال نعم هذا النزاع يثمر في المسائل الحكميّة على انّا نقول غاية ما دلّ عليه
دليلكم انّ المطلوب لا بدّ ان يكون هو الفرد وامّا تعيينه وتخصيصه وارادة فرد معيّن فلم يدلّ عليه دليل من اللفظ ولا من العقل
ولا ريب انّ فردا ما من الطبيعة ايضا كلّي ولا تحقّق له في الخارج على مذاقكم وارادة فرد خاصّ تحكّم بحت فان قلت انّا نريد
من فرد مّا احد الافراد بمعنى انّ المطلوب هو كلّ واحد من الجزئيّات المعيّنة المتشخّصة على سبيل التخيير فيتعلّق الطلب بكلّ واحد
منها على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلّق بالكلّي قلت فقد مرّ الفرق بين الواجب التخييري والعيني وانّ تخيير المكلّف
في افراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب التخييري والّا لما بقي فرق بينهما مع انّهم تنازعوا في الواجب التخييري على اقوال شتّى
ولم يتنازعوا فيما نحن فيه اصلا وهو من اعظم الشواهد على انّ المطلوب هنا شيء واحد وانّ التخيير بين الافراد انّما هو من باب

حكم العقل من جهة وجوب المقدمة او من خطاب الشرع ايضا بخطاب تبعي لا ان يكون خطابا مستاصلا كما هو مقتضى قول الخصم فالتزم
بقول ان مطلوب الشارع في الامر المتعلق بالكلي هو الافراد تخييرا بالاصالة ونحن نقول بان وجوب المقدمة يقتضي التخيير في
ايتان بها شاء تبعا للخطاب بالكلي وايضا الافراد في الواجبات التخييرية لابد ان تكون منظورة بالذات ومفصلة والمطلوب هنا
التخيير في اتيان هذه الطبيعة في ضمن اي فرد من الافراد شاء فالتخيير بينها ليس من حيث انها اشياء متاصلة بذاتها بل من حيث
انها مصاديق لهذا المفهوم وقبول الكلام في وجوبها الى تحصيل الامتثال بايجاد المفهوم وتحصيله في الخارج ولو في نظر اهل
العرف وقد يلزمهم كون اكثر خطابات الشرع مجازا فان قلت على ما ذكرت من كفاية مطلق اتحاد الكلي مع الفرد يصح اطلاق
الكلي وارادة الفرد حقيقة وان كان الاتحاد غير واقع في نفس الامر فلا مجاز قلت فرق بين بين قولنا ائتني برجل واتاني رجل
وسلم امري الى الرجل الا المرئة والمسلم في كون الكلي حقيقة في الفرد هو الصورة الاولى وفي الثانية اشكال فان المراد منه شخص
خاص وانما علق الحكم على المطلق اولا لتسرى الى الفرد والمطوي في ضمير المتكلم انما هو الرجل الخاص مثل قوله ثم وجاء رجل
من اقصى المدينة فلم يعلق الحكم اولا على الفرد الخاص ولم يقصد من اللفظ دلالته على الخصوصية وبذلك يمكن ادراج بحث
الحقيقة ايضا واما الثالثة فلا التفات فيه الى الفرد لا اولا وبالذات ولا ثانيا ولكن لما لم يمكن الامتثال الا بالفرد
وجب من باب المقدمة ولا ريب ان الاوامر من قبيل الثالث فلا ريب ان ارادة الفرد من ذلك مجاز فتم واستظر التمام
التحقيق في باب العموم والخصوص واما ما قيل ان الخلاف في هذا الاصل انما نشا من عدم التميز بين الماهية لا بشرط وبينها بشرط
لا وحمل كلام الثالث على ارادة الثاني فهو بعيد من انظار العلماء **تنبيه وتحقيق** اعلم ان صيغة الامر مثلا
اضربها اعتبارات ثلث بملاحظة الكلية والجزئية بالنسبة اليها الاول ملاحظة كونها كليا بالنسبة الى الطلب الراجح
فعلى القول بكونه حقيقة فيه فاستعماله في كل واحد من الوجوب والندب استعمال في افرادها والثاني ملاحظتها بالنسبة
الى افراد الضرب والثالث ملاحظتها بالنسبة الى المخاطبين وهذه المواضع متغايرة بالذات وبالحكم ووضعها بالنسبة الى
الثالث حرفي نسبي والموضوع له هو الافراد فلا مجاز في استعمالها في الافراد على ما هو التحقيق في وضع الافعال والحروف
واما الاولان فقد عرفت حكم الثاني منهما ههنا مفصلا والوضع هنا وضع المشتقات والملحوظ فيه هو المادة
واما الاول فالظاهر انه من باب جاء رجل من اقصى المدينة وكونه حقيقة وانما هو لاجل التعلق بالطبيعة والظاهر ان الوضع
فيه ايضا كسابقه وانما هو متعلق بالهيئة لا بالمادة لكن مع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وقد اشتبه الامر على بعض
الفحول بحسب وضع الامر من حيث كيفية الطلب وضعا حرفيا كوضعه بالنسبة الى ملاحظة النسبة الى الفاعل فتم واستظر التمام
الكلام **قانون** الحق عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه وتنقيح ذلك يستدعي رسم مقدمة وهي ان الواجب
المشروط اعني ما توقف وجوبه على ما توقف عليه وجوده اما يعلم بتنصيص الامر على الاشتراط مثل قوله تع ولله على الناس حج
البيت من استطاع ويجب الصيام على كل من كان حاضرا ونحو ذلك ويعلم بحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن منه فيتوقف
عليه وجوده ايضا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ومعنى الاشتراط هنا اي التعليق على ما يفهم منه هنا انما لا يصح على العالم بالعواقب
ولا يحسن الشرط منه على ظاهره فان ظاهره الجهل بالوقوع وهو منا في العلم فيحمل الاشتراط الى حكمه مطلقه ثبوتي بالنسبة
الى الواجد وسلبي بالنسبة الى الفاقد نعم اشتراطه انما هو بالنسبة الى المكلف والامر الجاهل فالعموميات الشاملة
بظاهرها الكل المكلفين منها ما يحصل العلم بكونها مطلقا وهو اذا جمع المكلف جميع الشرائط العقلية والشرعية ومضى
من الوقت مقدار ما يتمكن من اداء فيه ومنها ما يحصل العلم بكونها مطلقا بالنسبة الى الشروع فيه كالفرض السابق
في اول الوقت لمن لم يخبره صادق بفنائه الى التمام ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة اليهما كالصحيح السليم الذي

بظن بقاؤه الى ان يتم الواجب ولا ريب انه مع هذا الظن يجب الاقدام على الواجب بعد دخول وقته بل وقبل التحول فيما يتوقف عليه
ايضا كالحج من البلد النائي وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن رفعه التكاليف الشرعية الا بذلك سيما في المضيقات ومدار ارسال
الرسل وانزال الكتب وشرع الشرايع بل مدار نظام العالم واساس معيشة بني ادم على ذلك فيكفي الظن ويجب التعبد به والقول
بان التكليف يتجزى بالنسبة الى اجزاء المكلف به فهو مع انه في محل المنع بالنسبة الى الادلة لان المقصودة من اللفظ كما
ذكرنا في مقدمة الواجب لا يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء وبعد تحققه يخرج عن التنازع فيه مع ان الكلام في نفس التكليفات
لا اجزائها والمراد بالشرط في محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة والتمكن من المقدمات العقلية
المحضة وعدم السفر وعدم الحيض للصوم بناء على انه شرط للوقوع او لا كتملك النصاب في اكثر اصناف الزكوة واما جعل ارادة
المكلف من ذلك فهو لا يتم الا على مذهب الجبرية لا كلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة لانه
يجب تحصيله كالواجب ولا يلزم من امر الامر اذا علم انتفائه بنفس قبح وان علم انه يتركه اختيارا لان الامتناع بالاختيار لا ينافي
الاختيار اذا تقرر هذا فنقول ان ههنا مقامين من الكلام الاول انه هل يجوز توجيه الامر الى المكلف الفاقد
للشرط مع علم الامر بانتفائه ان لم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان المراد مصلحة اخرى حاصلة من نفس الامر من العزم
على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان ام لا والثاني انه هل يجوز ارادة نفس المامور به مع العلم
بعدم الشرط ام لا والظاهر ان كليهما مما وقع النزاع فيه ولكن المتداول في السنة الاصوليين المتقدمين في تحرير نزاعهم هو النزاع
الثاني وقد اختلط المقامان على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم والحق في الاول الجواز ولا يحضرني الان كلام من انكر جواز
ذلك الا العميدي في شرح تهذيب الاصول لان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل لما يستلزم من اعتقاد المامور ارادة
الامر الفعل المامور به منه ويظهر ذلك من صاحب المعالم ره ايضا في اواخر المبحث وقد تبعه انه لا قبح في ذلك اما اولا فلما بينا
انه قد لا يحصل العلم للمامور بكونه مكلفا باصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد
الجازم ولا يضر الظن مع انكشاف فساده كما هو المشاهد في العمومات الشاملة لجميع المكلفين مع ان كثيرا منهم لا يتمكن
عن الاتمام والا لانتفى الواجب المشروط غالبا غايته الامر كون ذلك الاستعمال مجازا بالنسبة الى من هو فيه وما يجري مجراه انما يقبح
اذا كان عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما يجيء واما ثانيا فلان ذلك يستلزم نفي النسخ المجمع عليه ظاهرا
فان ظاهر الحكم التابيد وعلى القول بجوازه قبل حضور وقت العمل فالملازمة اظهر فالحاصل ان الامر حقيقة في طلب نفس
الفعل ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين له لقصد الامتحان وغيره وانكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك ماخوذة عن
الخطاب وما قيل ان الامتحان لا يصح في حقه تعالى لانه عالم بالعواقب ففيه ما لا يخفى اذ لا ينحصر فائدة الامتحان في حصول
حصول العلم للامر بل قد يكون للغير والمكلف او لا تمام الحجة كما لا يخفى وبما ذكرنا يعلم الجواب عما يقال في هذا المقام ايضا بانه لو جاز
الامر بمجرد مصلحة في نفس الامر لما ذكر لما دل الامر على وجوب المقدمة ولا النهي عن ضده ولا على كون المامور به حسنا
فان الدلالة على المذكورات انما هي من خواص الطبيعة فلا يخرج عنها الا بالقرينة على المجاز ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة
حتى يحصل الاشتراك الموجب للاجمال المانع عن الدلالة لزوما من عدم ارادة المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة
اللفظ من حيث هو واما المقام الثاني فذهب اصحابنا فيه الى عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز وربما افرط بعضهم
فجوزه مع علم المامور بانتفاء الشرط ايضا لنا انه تكليف بما لا يطاق واما فيما انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا
فواضح واما فيما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطا للوجوب والوقوع معا كعدم السفر والحيض ونحوهما فلانه رخص في السفر ومنع في
حال الحيض فبعد اختيار السفر يحرم الصوم فلا يجوز فعله فيمتنع شرعا وكذلك يحرم في حال الحيض فيمتنع فعله شرعا فتكليفه

بالوجوب والحرمة معا مع اتحاد الجهة ممتنع كما سيجيء ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير في قبح التكليف الا بما صار الامتناع من جهة سوء اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب وغيره بان ما لا يصح التكليف هو المحال الذاتي لا الامتناعي كما اورده عن النقض بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الامر ايضا لاشتراك امتناع الامتثال وفيه انا لا نقول بامتناع جهة قبح التكليف في امتناع الامتثال بل هو ذلك مع علم الامر به والقبح انما هو في هذه الصورة احتجوا بوجوه الاول ان حسن الامر قد يكون لمصالح تتعلق بنفسه دون المامور به كالعزم والتوطين ونحوهما وفيه ان هذا خروج عن المتنازع فيه والثاني انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد والملازم باطل بالضرورة من الدين واما الملازمة فلان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب والارادة من شرط الوقوع لا غير نعم يصح ذلك على القول بكونه مجبورا في الارادة وبطلانه بديهي الثالث لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف وهو باطل بالفرق اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يحصل العلم بتعلقه على صفات التكليف الى تمام الفعل العلم بالاتيان به فيما بعد فلا يتصور حصول العلم بالواجب الموسع بعد تقضي الوقت بمقدار الواجب مستجمعا للشرائط مع عدم الفعل بل لاحظ هذا الكلام بالنسبة الى جزء جزء من الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه وفيه منع الملازمة لو اراد من العلم اعم من الظن المعلوم الحجية كما مرت الاشارة اليه ومنع بطلان التالي لو اراد خصوص العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة وعناد مع ان انقطاع التكليف حال الفعل ايضا محل كلام والرابع لو لم يصح لم يعلم ابرهيم عليه السلام وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عنده وهو عدم النسخ وقد علم قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى فداء واجيب عنه بالمنع من تكليفه عليه السلام بالذبح الحقيقي بل انما كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية ونحو ذلك بدليل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا فاما جزعه فلا عن ان يؤمر بعد ذلك بالذبح نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به او عما لم يؤمر به من المقدمات اذ لا يجب ان يكون الفدية من جنس المفدى وفيه ان ذلك لا يناسب امتحان مثل ابرهيم عليه السلام و اشهاده بالفضل لذلك وكذا اسمعيل ولا استشهاده بذبح الله وكلما ورد ان المراد بذبح عظيم هو الحسين عليه السلام ولا استبعاد بتصديق الرؤيا معارض باتفاق مع كون المجاز في الاول اظهر كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان ذلك من باب البداء الذي يقول به الشيعة وهو مشكل لان البداء انما هو في الافعال التكوينية الالهية لا الاحكام والذي يجري في الاحكام هو النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الاخر مجازا ابتنى ان النسخ بداء في الاحكام كما ان البداء نسخ في الافعال ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله تعالى وعلم من قبله انه يذبحه و بصدد عند الذبح بعينه فقوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك لا امر فيه تعالى ثم بدا لك فيكون في المعنى اخبارا عن حصول هذا الفعل في الخارج بدون منع عن الله تعالى ثم بدا لله تعالى فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى عن موت العروس ثم ظهور خلافه لكن يرد عليه ان رؤيته ذبحه في المنام مثبتة عن امره ثم بيده ورد الكلام ويشهد بذلك قوله تعالى حكاية عن اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر فالاولى حمله اما على باب النسخ والقول بجوازه قبل العمل تبعا عند حضور وقته او من باب ارادة العزم والتوطين فتامل مع ان حصول العلم لابرهيم عليه السلام في معرض المنع لم لا يكون بسبب الظن المتبع في مثل هذا المقام مع ان الوجوب الشرطي فيما لو كان المكلف واحدا والحال ايضا مشكل فتدبر ومما يتفرع على المسئلة لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وجن او حاضت المرأة قبل مضي زمان يسع الصلوة وانتقاض التيمم ممن وجد الماء وان لم يمض زمان يتمكن من المائية او منع عنها مانع فلا يكون مكلفا بالمائية فلا ينتقض والمشهور انتقاضه ولعله من جهة ظواهر النصوص ومنها ما لو منع عن الحج في العام الاول ثم مات او تلف ماله فلا قضاء ووقوع المسئلة كثيرة ومما جعل منها لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان ثم مرض

في ذلك اليوم او حصل له مفطر اخر من سفر ضروري او غير ضروري ونحو ذلك وفيه اشكال اذ لا دليل على انحصار الكفارة في افطار الصوم التام النفس الامري بل قد يجب لانه فعل فعلا حراما وافطر صوم رمضان عصيانا عليه المعول في التكليف ولذلك وقع الخلاف فيه بين الاصحاب

قانون اختلفوا في انه اذا وجب شيء ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا والظاهر ان الجواز الثابت بالبراءة الاصلية ثابت جزما وانما الاشكال في بقاء الجواز الذي يستفاد من الامر فمحل النزاع هو ثبوت حكم اخر شرعي من الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب بعده فلا ينوي عدمه بل يرجع الى الحكم السابق من البراءة او الاباحة او التحريم بالنظر الى الموارد مثل ان يكون من العبادات فيحرم لكونها تشريعا بدون الاذن او العادات و التلذذات فيكون مباحا او المعاملات فالاصل البراءة من اللزوم لا اشاعة عدم ترتب الاثر وبالنظر الى الاقوال فيما لم يرد فيه نص فان منهم من قال فيه بالتحريم ومنهم من قال غير ذلك فاثبتوه ثم ان المراد رجوع الحرمة المنسوخة مثل لو فرضت ثبوتها قبله ايضا باطل وبالجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر بالدلالة التضمنية مطلقا لا رجوع الحكم السابق وان كان حكما شرعيا منسوخا ومحل النزاع ما اذا قال نسخت الوجوب او رفعته او نسخت المنع عن الترك ونحو ما اما لو حرمه او صرح بنسخ مجموع مدلول الامر فلا اشكال احتجوا على بقاء الجواز بان الامر الايجابي دل على الجواز مع المنع من الترك والمقتضي للجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحصل معه اليقين برفعه لحصول معناه برفع المنع عن الترك فان رفع المركب يحصل برفع احد جزئيه وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه فصل اخر ولا ريب ان رفع المنع عن الترك يستلزم جواز الترك فمع انضمامه الى جواز الفعل يحصل الاباحة وفيه ان الجنس والفصل وجودهما في الخارج متحد ووجودهما انما هو في ضمن الفرد فلا معنى للتفكيك بينهما مع ان المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام منحصرة في الخمسة فلا يتصور الانفكاك عن واحد من الفصول الاربعة التي يتركب الجواز معها وما قيل في الاحتجاج من ان نيابة الفصل الاخر فغير ان يحصل الجنس في ضمن الفصل الاول غير تحصله في ضمن فصل اخر فاذا انتفى المحصل الاول فما الذي اوجب حصوله ثانيا فان قلت ان وجوده مستصحب قلت علية الفصل لوجود الجنس والتفرقة بين التحصيل لا يجامع القول بالاستصحاب وان نفارق رفع الفصل وجود فصل اخر في الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب عدم القيد فان جواز الترك حال ثبوت الوجوب كان منعدما يقينا وحصوله الان مشكوك فيه فان قلت لا ريب في حصول القيد لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب قطعا مع استصحاب الجواز فيتم المطلوب قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط و التقييد فان قلت الارتباط والتقييد امر اعتباري يتحد بعد حصول الطرفين واتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك قلت سلمنا ذلك لكن نقول الاصل عدم تيقن اللحوق وهو مستصحب غاية الامر حصول الظن باللحوق بالاستصحاب لا يقين لا لان الانضمام في نفسه يحتاج الى دليل بل لان اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لانه كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقط يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فعدم اليقين بالانضمام انما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم اليه فكما ان بقاء المنضم اليه اعني الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه فكذلك عدم لحوق القيد به متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان و يتساقطان فيبقى المورد بلا حكم وبعبارة اخرى فكما ان الاصل بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب فالاصل عدم تحققه بالاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب فان جميع الاحكام الشرعية الاصل عدمها ومن طريق بيان المبحث علم ان البناء في القول بالبقاء هو الاستحباب لا الاباحة ولا غيرهما كما توهم فان جنس الوجوب هو الطلب الراجح ثم ان هذا الاصل وان قل فيه ثمرة بل لا يحضرني الان له فرع الا ما توهمه بعض الاصحاب من تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب العيني بسبب فقد

اوناسيا وتحريمه لبغاشه بلادليل والعبادة بلادليل حرام وهو نظير كما سنعرفه لكن له نظر كثير

شرطه اعني حضور الامام ع او نايبه وفيه ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام والتحقيق خلافه كما بيّنا

الفروع عظيم الفايدة وهو ما اشتهر في السنتهم من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام والتحقيق خلافه كما بيّنا

فمن فروعه ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه ومنها ان الوضوء لا يجزي عن الغسل اذا تعذر ومنها انه لو نذر ايقاع

صلوة في مكان لا رجحان فيه والتحقيق انه لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا ونافلته في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على

القول باشتراط الرجحان في النذر واما لو نذر ايقاع ركعتين مبتداة في المكان المذكور فينعقد لا لان عدم اعتبار

الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد

وهو راجح باعتبار الكلي الموجود فيه ومنها ما لو باع العبد المأذون او اعتقه ففي انعزال الرهن به تجريان لو صرح بكونه

وكيلا ايضا فان الاذن الحاصل من جهة كونه مالكا قد ارتفع وبقي كلي الاذن الى غير ذلك من الفروع مثل انه نذر اضحية

جوان حاضرة فمات فيه فلا يجب اخر بل الظاهر انه كما لا يجري ... في الاجزاء العقلية لا ثبات الاحكام الشرعية

كذلك لا يجري في الاجزاء الخارجية فيجب غسل الاقطع بقية العضو في الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط

فانوا منه ما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية فيجب غسل الاقطع بقية العضو في الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط

ملبس مما نحن فيه في شيء فبانتفائه ينتفي المشروط راسا وهو ليس بنسخ جزما وبدونه لتجدده انا فانا في جميع الازمان

مثله صلوة الجمعة المنعقدة من هذا القبيل وتمام الكلام في ذلك بعد الشرح حال نسخ الاستحباب ونسخ الكراهة وغيرها

وكذا الكلام في اقسام العام والخاص **فـــائدة** الحق ان الامر يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا الاصل يقتضي رسم

مقدمات الاولى الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون ذلك اذا اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة

فيه وقيل هو عبارة عن اسقاط القضاء كما سيجي نظيره في الصحة وهو اخص من الصحة اذ مورد الصحة اعم من موارد التعبد

فيشمل العقود والايقاعات بخلاف الاجزاء فانه مختص بموارد التعبد فالظاهر ان الاجزاء في العبادات هو اللازم المساوي

للصحة فيها وتعريف الاجزاء بهذا اللفظ قد وقع في كلام بعضهم وهو موهم لخلاف المقصود والاولى ان يعبر عن المعنى الاول

بحصول الامتثال وعن الثاني بسقوط فعله ثانيا اعم من الاعادة والقضاء فان ما لا يكون مسقطا للقضاء لا يكون

مسقطا للاعادة بطريق اولى الظاهر ان مراد من عبر بما ذكر هو ذلك ايضا وان لم يساعده العبارة ويشهد بذلك اتفاقهم على

دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الاول دون الثاني الثانية كون الامر مقتضيا للاجزاء هو اذا اتى به المكلف على ما

هو مقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعا الشرائط المستفادة له من الشرع بحسب نفسه وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن

الاشكال في حقيقة الامر وتعيينه فان التكليف قد يكون بشيء واحد في نفس الامر وقد حصل العلم به للمكلف واستجمع جميع

الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون كذلك ولكن المكلف لم يحصل له سوى الظن به وباستجماع تلك الامور

كما يحصل للمجتهد في الفتاوى فان اعتماده على الظن المستفاد حجيته عموما من العقل والنقل وقد يكون كذلك ولكن الشرع

نص بالخصوص على كفاية الظن عن اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك في حصول الحدث وكذلك قد يكون التكليف

لشيء اولا مع الامكان ويبدل له ثانيا مع عدمه كالتيمم عن الماء والاشكال في ان المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام

غير متمكن عن اليقين ويحكم باجزاء عمله كذلك وقطعا وبعبارة اخرى هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه في الحال والماضي الا

في حال عدم التمكن منه او هو منقطع بالظن ولا يترتب على الماضي شيء وكذلك الكلام في المبدل والبدل فمن تيمم لعذر

ثم تمكن عن الماء في الوقت فان قلنا ان المكلف به هو الوضوء في الوقت الا في حال عدم التمكن عنه وبعبارة

اخرى انه مكلف بابداله بالتيمم ما دام متعذرا فيجب عليه الاعادة في الوقت وان قلنا ان التكليف الاول انقطع و

الاذن او

التكليف الثاني ايضا مطلق فلا والظاهر ان هذا لا يندرج تحت اصل ويختلف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الترجيح

ثم ان الظاهر ان التكليف يتعدد بحسب اختلاف الازمان والاحوال والمكلف بفي الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط

المرة ولا التكرار والطبيعة تحصل بوجود فرد منها فصلوة الظهر فيها بجميع الوضوء في وقت مع التيمم في اخر فانهما

هل يتعدد حصلت فيه نعم نقول موضع الخلاف انه كان بالنسبة الى كل واحد من الحالات فلا اشكال في الاجزاء بمعنيه

لحصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة والقضاء بسبب نقصانها بالنسبة الى ذلك التكليف انما يكون عدم الاجزاء بالنسبة

الى الامر الآخر فوجوب القضاء او الاعادة لمن انكشف فساد ظن طهارته انما هو لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية

لا للاختلال في الصلوة بالطهارة الظنية فعلها ثانيا هو لعدم الاتيان بالاولى لا الثانية وكذلك فعل الصلوة

ثانيا بالمائية لاجل اختلال المبدل لا البدل ولذلك لا تعاد بالطهارة الترابية وان كانت بالنسبة الى مطلق الامر

اعم من البدل والمبدل فلا اظن مدعي الدلالة على سقوط القضاء يدعي السقوط حتى بالنسبة الى المبدل ولعل

النزاع في هذه المسئلة لفظي فان الذي يقول بالاجزاء انما يقول بالنظر الى كل واحد من الاوامر بالنسبة الى الحال التي

وقع المامور به عليها ومن يقول بعدمه انما يقول بالنسبة الى مطلق الامر الحاصل في ضمن البدل والمبدل الثالثة

محل النزاع في هذه المسئلة يجري على وجهين الاول هو ان الاتيان بالمامور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى انه

لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا والظاهر ان المخالف يقول انه لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة

لا انه لا بد ان يقتضي فعله ثانيا دائما كما لا يخفى والثاني ان يكون معنى اسقاط القضاء انه لا يجوز ان يكون مع امر اخر

بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن احد انكار ذلك فيعود النزاع في تسمية

ذلك قضاء ونحن ايضا نسقط هذا التقرير ونجري في الاستدلال على التحرير الاول ونقرر الادلة على ما يطابقه ثم ان هذا الكلام

مع قطع النظر عن الخلاف الآتي في كون القضاء تابعا للاداء او بفرض ثانيا فالخلاف يجري على القولين كما لا يخفى وكذا مع قطع

النظر عن كون الامر للطبيعة او للمرة او للتكرار اذ نفي المرة للغير انما هو بالتنصيص واسقاط القضاء على القول بالاجزاء

انما هو من جهة عدم الدليل اذ بعد حصول الاجزاء حصل الامتثال فلا امر يمتثل به ثانيا فيسقط لانه تشريع وكذا ثبوت

فعله ثانيا في التكرار انما هو بالاصالة والتكرار فيما نحن فيه على القول بعدم دلالته على الاجزاء انما هو من باب القضاء او الاعادة

الرابعة القضاء يطلق على معان الاول هو الفعل كقوله تعالى اذا قضيت الصلوة واذا قضيتم مناسككم

الثاني فعل ما فات في الوقت المحدود بعد فوات الوقت سواء كان وجب عليه في الوقت كتارك الصلوة عمدا مع وجوبه عليه

ام لا يجب كالنايم والناسي والحايض والمسافر في الصوم او وجب على غيره كقضاء الولي وهذا هو المعنى المصطلح عليه المتعارف

بين الاصوليين الثالث استدراك ما تعين وقته اما بالشرع فيه كالاعتكاف او بوجوبه فورا كالحج اذا افسد فيطلق

على الماتي به ثانيا القضاء وان لم ينو به القضاء الرابع ما وقع مخالفا لبعض الاوضاع المعتبرة فيه كما في التشهد

والسجدة يقضي بعد التسليم الخامس ما كان بصورة القضاء المصطلح عليه في فعله بعد خروج الوقت المحدود كقولهم

الجمعة يقضي ظهرا اذا تمهد هذه المقدمات فنقول اختلف الاصوليون في ان اتيان المامور به على وجهه هل يقتضي الاجزاء

بمعنى سقوط القضاء بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال على قولين المشهور نعم وخالف فيه ابو هاشم وعبد الجبار لنا

ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية المطلقة بدون اعتبار مرة ولا تكرار كما تحقيقه ومعناه ان المطلوب ايجاد الطبيعة وهو

يحصل بايجاد فرد منه والمفروض حصوله فحصل المطلوب فلا يبقى طلب اخر فقد سقط الوجوب بل الشرع وغيرهم ايضا لما تحقيقه في

نفي دلالة الامر على التكرار ولو قيل ان حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر انما هو بالنسبة الى بعض الاحوال دون بعض

وانما الساقط هو الامر بالبدل دون المبدل فاقول ان ذلك باطل من وجهين الاول ان ذلك خروج عن الشارع اذ ما ذكره بصيرا مرين وكلا منافى الامر الواحد والثانى ان المكلف بالصلوة مع الوضوء مثلا انما هو مكلف بصلوة واحدة كما هو مقتضى صيغة الامر من حيث ان المطلوبها الماهية لا بشرط فاذا تعذر عليه ذلك فهو مكلف بهذه الصلوة عن التيمم وهو ابضا لا يقتضى الا فعلها مرة وظاهر الامر الثانى اسقاط الامر الاول فعوده يحتاج الى دليل والاستصحاب واصالة العدم وعدم الدليل كلها يقتضى ذلك مضافا الى فهم العرف واللغة وما نرى ان الصلوة بظن الطهارة تقتضى بعد انكشاف فساد الظن فانما هو بامر جديد ودليل خارجى نعم لو ثبت من الخارج ان كل مبدل انما يسقط عن المكلف بفعل البدل مادام عدم تمكن عنه فلما ذكره وجه ولكن لا بابنانه بل النظر الاسقاط مطلقا فيرجع النزاع فى المسئلة الى اثبات هذه الدعوى كما ان كلا مط يقتضى القضاء او يفيد سقوطه فالمسئلة تصير فقهية لا اصولية وقد استدلوا على المختار ايضا بوجهين اخرين الاول انه لو كان مكلفا بذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل وهو قبيح وان كان مكلفا بذلك الامر باتيان غير المأتى به اولا فيلزم ان لا يكون المأتى به اولا تمام المأمور به هذا خلف اما الثانى فظ واما الاول فهو مبنى على ما حققنا من ان حصول الامتثال لا يبقى معه طلب اخر فتحصيل الامتثال الثانى لا يتم الا باعادة الامتثال الاول وهو تحصيل الحاصل وبذلك يندفع ما يقال ان فعله ثانيا مثل المأتى به اولا لا نفسه فان ذلك انما يصح لو كان فعله ثانيا بامر اخر كما يستفاد من التكرار الثانى فى محل النزاع واما على التكرار الاول فلا يبقى طلب امر حتى يدعى اثباته ثانيا بحيث يكون غير الاول واما ما قيل فى رده من ان المط هو الطبيعة لا الافراد ولا شك فى ان تحصيل الطبيعة بعد حصولها اولا تحصيل للحاصل فهو قريب من الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع المتعددة من تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيلا للحاصل الثانى انه لو لم يكشف باتيان المأمور به على وجهه حصول الامتثال واقتضى الامر فعله ثانيا لزم كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق وخلاف المفروض ويرد عليه ان منكر الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضى ذلك بحيث لا يتخلف منه بالذات كما يقوله القائل بالتكرار بل يقول لا مانع من اقتضائه ذلك كما اشرنا فى المقدمات وايضا التكرار على القول به انما هو على مقتضى العقل والعادة الا ان يمنع مانع عنه كما مر فى مبحثه فيما نحن فيه يمكن ان يمنع المانع بوجوب اتمام الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان اتمامه مسقطا للقضاء وقضيته ان القضاء للفائت وهو الحج الصحيح واتمام الفاسد امر على حدة ولا يجب له قضاء وبانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساد الظن وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسمية ذلك قضاء مجاز بل هو امر على حدة ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق فى الجواب نظير ما تقدم وقضيته انه مستلزم للواسطة بين القضاء والاداء وليس باعادة ايضا ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق فى الجواب يظهر بعد التأمل فيما ذكرنا فنقول ان هذا القضاء انما يجب من جهة دلالة الدليل على ان المط هو الصلوة بالطهور ويجوز الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فاذا حصل فيقضى الفائت فالقضاء انما هو للمبدل بالدليل لا للبدل فيصح اطلاق القضاء المصطلح عليه حقيقة هذا وانى لم اقف فى كلماتهم على تصريح بما ذكرنا ووجدت كلماتهم مختلطة فى بيان المقام فعليك بالتأمل فيما يرد عليك من الفروع لكى لا تخبط والله الهادى

قانون

اختلفوا فى ان الامر اذا كان معينا بوقت اذا فات فيه فهل يجب بعد ذلك الامر ام لا وهذا هو الخلاف المشهور بينهم من ان القضاء تابع للاداء او بفرض جديد والحق ان الامر لا يقتضى الا الاتيان فى الوقت ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد وبنى العضدى المسئلة على ان قولنا صم يوم الخميس المركب فى اللفظ والذهن من شيئين هل المأمور به فيه شيئان فيبقى احدهما بعد انتفاء الاخر او شىء واحد وقال ان هذا الخلاف اعنى كون المطلق والمقيد شيئين فى الوجود الخارجى او شيئا واحدا مبنى على الخلاف فى ان الجنس والفصل

متغايران فى الوجود الخارجى ام لا والظ ان مراده التنظير والا فالقيد اعنى الزمان خارج عن الماهية وقد رده بعض المحققين بان كونهما شيئين فى الخارج لا يقتضى كون القضاء بالفرض الاول ولا ينافى كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون غرض الامر اثباتهما مجتمعا فمع انتفاء احدهما ينتفى الاجتماع وكذا لا يجدى كونهما شيئا واحدا فى نفى كون القضاء بالفرض الاول واثبات كونه بفرض جديد لاحتمال كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصية وذكر الخاص لكونه محصلا للمطلق بلا نظر الى خصوصية الشىء المذكور فلا ينتفى المط بانتفاء هذا القيد فالثانى لكون القضاء بالفرض الاول مستظهر لثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضاء وعلى المثبت نفى ذلك الاحتمال وفيه ان احتمال اعتبار الاجتماع وان كان يعضده اصالة البراءة عن القضاء ولكن يعضد الاحتمال الاخر ايضا اصالة عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب البقاء فاشتغال الذمة بمجمل التكليف مستصحب لا يحصل البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفى فيه البراءة الاصلية واحتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفى فى نفى البراءة الاصلية مع ان الظ من المقيد هو الفرد الخاص بشرط الخصوصية والمجاز انما هو الظ هذا ولكن يرد على العضدى ان مجرد تمايز الجنس والفصل فى الخارج لا يجدى فى كون القضاء امرا بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما عن الاخر ومجرد التمايز فى الوجود الخارجى لا يوجب الانفكاك سيما على القول بكون الفصل علة للجنس واما على القول بعدمه فنقول ان المفروض عدم تحقق الجنس فى الخارج الا فى ضمن احد الفصول فمع انتفاء احدها ينتفى الجنس ونيابة الفصل الاخر عنه الاصل عدمه كما مر تحقيقه فى مسئلة نسخ الوجوب وفيما الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصوم وابقاؤه فى يوم الخميس او فى يوم اخر ونيابة يوم اخر عن الخميس يحتاج الى الجعل الشرعى وما يتوهم ان يوما ما ماخوذ فى الصوم فلا ينفع فى المقام فى شىء اذ الصوم الذى هو عبارة عن الامساك يوما ما يعتبر تقييده بالخميس او بيوم ما غير الخميس لا بيوم ما مط الذى كان يوما ما ماخوذا فى مفهوم الصوم فاذا انتفى الخميس فلا يبقى الا الامساك يوما ما مط ولا وجود له فى الخارج فان شئت توضيح ذلك فاجعل قولك صم يوم الخميس متلبسا بالشرائط المقررة والتحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح ولا يصح التنظير ولا التفريع لامكان تحقق المقيد بدون القيد بخلاف الجنس بدون الفصل فيمكن الامتثال بمطلق الامساك فى المثال المذكور وكذلك بمطلق صلوة ركعتين فى قولنا صل ركعتين يوم الجمعة بخلاف مثل تنحيت الوجوب كما مر فالحق التحقيق ان فى حكاية الجنس والفصل تمام من حيث التمايز والا فلا مجال لحمل هو هو وانه لا يبقى الجنس بدون الفصل وان الاصل عدم قيام فصل اخر واما فيما نحن فيه فان المتبادر من المقيد هو شىء واحد والمتبادر هو التجزى فلا تغفل من قول الشارع صم الخميس ان تكليفا واحدا والزائد منفى بالاصل فاذا انتفى الخميس فينتفى المأمور به بل يستفاد منه على القول بحجية مفهوم الزمان ومفهوم اللقب وغيرهما الدلالة على العدم ايضا ومن ذلك يظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب ايضا لانتفاء الموضوع ولا قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور الى آخر ذلك وكذلك الكلام فى غير الموقت من القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه والمفعول به والحال وغيرها فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك وجوب الغسلات الثلث بالقراح لو فقد السدر والكافور والان يثبت بدليل من خارج وقد استدل على المختار ايضا بان الامر فلا يستتبع القضاء كالبوم فيه وقد لا كالجمعة والعيد فهو اعم والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك انما يصح ان لو كان الاستتباع من جهة الامر الاول وهو مم وقد يوجه بان المراد ان مقتضى الشىء لا يتخلف عنه فالتخلف عنه شاهد على عدم الاقتضاء وفيه ايضا ما لا يخفى اذ التخلف لعله من جهة دليل اخر فهو منقض الا ان يمنع مانع وقد يستدل ايضا بلزوم كون القضاء اداء ومساويا للاداء لو كان بالامر الاول فلا يعصى بالتأخير وفيه ان الخصم يدعى ترتيب التخيير والتوسعة احتج ابو الاول ان الزمان ظرف من غير قيد للمأمور به فاذا اختل فيه فلا يؤثر اختلاله فى سقوطه ويعلم جوابه مما سبق مع انه

لولم يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه ايضا ثم انه لا شك في ان الوقت كاجل الدين كما يجب اداؤه بعد انقضاء الاجل وكذا المأمور
به اذا لم يؤد في الوقت وفيه انه قياس مع الفارق اذ اداء الدين توصلي والمصلحة المطلوبة باقية وهو براءة الذمة وايصال
الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها مخفية ولعل للوقت مدخلية في حصول مصلحتها وبالجملة العبادات
توقيفية لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف المعاملات وسيجيء تحقيقه الثالث لو وجب بامر جديد لكان اداء
لانه امر بالفعل بعد الوقت فيكون مثل ما تنازع فيه وجوابه ان الاداء ما لا يكون مستندا الا المصلحة فائتة وما عن
منه استدراك للمصلحة الفائتة **قانون** الاظهر ان الامر بالامر امر فاذا قال القائل لغيره مر فلانا ان يفعل
كذا او قل له ان يفعل كذا فهذا امر بالثالث مثل ان يقول ليفعل فلان كذا لفهم العرف والتبادر واحتمال ان يكون المراد
اوجب عليه من قبل نفسك بعيد مرجوح وان كان ما ذكرنا مستلزما للاضمار وهو من قبيل وتوبة انا مأمورون بالاوامر
الرسول عن الله نعم بل اذا اطلع الثالث على الامر قبل ان يبلغه الثاني ولم يفعل واطلع الامر على ذلك فيصح ان يعاقبه على الترك
وان يذمه العقلاء على ذلك احتجوا بقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على الصبيان اجماعا وبان
القائل لو قال لغيره مر عبدك بان يتجر لم يتعد ولو قال لذلك العبد لا تتجر لم يناقض كلام الاول والجواب عن الاول
ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن الثاني ان القرينة دالة على انه للارشاد ولذلك نقول باستحباب عبادة الصبي
وتضعف كونها محض التمرين ومن فروع المسئلة ما لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان يبيع هذا القدر فهل لبكر قبل ان يأمره
عمرو ان يتصرف فيه ام لا وهل يصح بيعه ام لا واما الامر بالعلم بالشيء فهل يستلزم حصول ذلك الشيء في تلك الحالة
ام لا الاظهر لا فان الامر طلب ماهية في المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القائل اعلم اني طلقت زوجتي لا يوجب
الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن المتفاهم في العرف في مثله الاقرار وان لم يتم على تلك القاعدة فافهم

المقصد الثاني في النواهي

قانون النهي هو طلب ترك الفعل بقول من العالي على
سبيل الاستعلاء ويدخل فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف ايضا واما مثل كف عن الزنا فيدخل
في الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات وانه فعل من الافعال وفي من حيث انه الملاحظ فعل اخر وهو الزنا وحال من الاحوال
وربما قيل بكونه مشتركا بين التحريم والكراهة او قدر مشترك بينهما والاقرب الاول ويظهر وجهها مما تقدم في الامر واما صيغة
لا تفعل وما في معناها فالاشهر الاظهر انها ايضا حقيقة في الحرمة وقيل بانها حقيقة في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل
معنى وقيل بالوقف لنا التبادر عرفا فكذلك لغة وشرعا لاصالة عدم النقل والاحتمالات المتقدمة في صيغة الامر ايضا
هنا فعليك بالتامل وتطبيقها على ما نحن فيه وكذلك يظهر سائر الاقوال وادلتها مما تقدم وربما يستدل على المط بقوله تع وما
نهيكم عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب ووجوب الانتهاء عن الشيء ليس الا تحريم فعله فدل على تحريم المنهي عنه وفيه
ان هذا انما يتم ان لو قلنا كل صيغة لا تفعل نهي وهو مسلم ان لم نقل بكون النهي بلفظه ماخوذا في معناه التحريم وهو
خلاف التحقيق كما عرفت نعم فلا يصدق النهي على صيغة لا تفعل الا ما علم ارادة الحرمة منه والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة
عن القرائن لا فيما علم كونه للحرمة نعم يكفي صدق النهي عليها في افادة الحرمة ولا حاجة الى دليل اخر كما مر نظيره في الامر وان
لم يجعل لفظ النهي ماخوذا في معناه الحرمة كما هو مبنى الاستدلال ظاهرا ففيه اولا ما بيناه من ان الحق خلاف ذلك
وثانيا ان هذا الاستدلال يدل على عدم الدلالة لغة والا لما احتاج الى الاستدلال واما في خصوص هيئة تفضيره
بذلك مدلولا حقيقيا له ايضا محل الكلام بل يصير ذلك من باب الاسباب والعلامات ولا يفيد ان مدلول لا تفعل في
كلامه يصير كذلك حقيقة بل انما يدل على ان كل ما نهي بقوله لا تفعل يجب الانتهاء عنه وثالثا ان حمل الامر على الاستحباب

مجاز وتخصيص كلمة الموصول مجاز اخر ولا محالة لا بد من اخراج المكروهات ولا ترجيح لاحدهما على الاخر وارجحية التخصيص
يعارضه لزوم اخراج الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه وامتثالها على نحو مدلولها
ان حرمة فبالانزجار البت وان كراهة فبالانزجار تنزيها والاعتقاد على مقتضاهما في المقامين وبالجملة المطلوب الاذعان
على مقتضاها وايضا انه لا يدل الا على حكم مناهي الرسول وافهام حرمة نهي الله عن حرمة نهي الرسول بالفحوى لا يدل
على دلالة لفظ لا تفعل في كلامهم نعم علة ذلك لعلها الملازمة بينهما كما هو واضح ثم الان يثبت بعد القول بالفصل
وفيه ايضا اشكال اشد ان صاحب المعالم ره ومن تبعه تأملوا في دلالة المناهي الواردة في كلام الائمة على الحرمة بعد
تسليمها في اصل الصيغة لما ذكروه في صيغة الامر من جهة كثرة الاستعمال في المكروهات وصيرورتها من المجازات الراجحة
المساوية للحقيقة والجواب عنه هو نفس الجواب عما تقدم في الامر فلاحظ **قانون** اختلفوا في ان المراد من
النهي الكف او نفس ان لا يفعل والاقرب الثاني لنا صدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع
النظر عن ملاحظة انه كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه فان قلت العدم الازلي سابق ويمتنع التاثير فيه
للزوم تحصيل الحاصل مع ان اثر القدرة متاخر عنها قلت الممتنع هو ايجاد العدم السابق لا استمراره واثر القدرة
يظهر في الاستمرار فاذا ثبت امكان دفعه باتيان الفعل فيثبت امكان ابقائه باستمرار الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفي
النقيض متساوية والا لكان وجوبا او امتناعا فان قلت لو كان المط هو العدم لزم ان يكون ممتثلا ومثابا بمجرد
الموافقة الاتفاقية او بسبب عدم القدرة على الفعل او عدم ارادته او غير ذلك قلت اولا انه معارض بالكف بقصد
الرياء وثانيا ان الكلام انما هو على ظاهر حال المسلم وثالثا انا لا ندعي الكلية بل ندعي امكان حصول الامتثال
بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على الامتثال سواء كان محتاجا في الترك الى الكف او فعل ضد اخر ولم يكن بل يكفي
في ذلك قوة الداعي الحاصل بتوطين النفس على الامتثال والانتهاء عن كل ما نهى عنه وان لم يكن قادرا على الفعل بل
وغير مستشعر ايضا ويؤيد ذلك انه لو لم يكن نفي الفعل مقدورا للزم عدم العقاب على ترك الواجب الا مع الكف عنه
وهو باطل جزما فان قلت على ما ذكرت ايضا يؤول الكلام الى ان المكلف به ليس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي
وهو ابقاء العدم واستمراره ولو كان بمجرد توطين النفس على الامتثال بمجرد تصور تمكن ان يصدر عنه الفعل وان لم يكن
قادرا عليه بالفعل ايضا والا فقد يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بفعل احد الاضداد الوجودية من غير الكف
فالذي يكون مقدورا له هو احد هذه الامور على التفصيل فالمط انما ذلك هو الامر الوجودي كالامر باحراق الحطب فانه
حقيقة امر بالقاء الحطب في النار قلت قد مر الكلام في نظيره في مقدمة الواجب فتذكر ونقول هنا ان ذلك من
قبيل طلب حركة المفتاح المقدورة بحركة اليد ولا مانع منه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور وان كان غير مقدور
بلا واسطة فعدم الفعل في الان الثاني من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة فهو المكلف به بالذات
وسائر الامور مكلف بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر حجة القول الاخر وجوابه وعدم حسن الامتثال
على الكف فقط **فائدتان** الاولى قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الامر بضده على نحو
ما ذكروه في الامر ويشكل الفرق بين هذا المقام وما تقدم وعلى القول بكون المط هو الكف يتوجه القول بالعينية
هنا ويمكن الفرق بان الكلام ثمة كان في دلالة لفظ النهي على الامر مع قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع تعلق
التكليف بالعدم ونحوه بخلافه هيهنا وهو ايضا مشكل لعموم الكلام ثمة ايضا وعلى اي تقدير ففيهنا اشكال اخر وهو انه على
القول بكون المط بالنهي هو الكف يؤول الامر الى النهي عن ضد الكف ايضا على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده

فيلزم الدور وثمرة التنبيه اختلفوا في ان هذا الترك هل هو من قبيل الفعل ام لا ذهب المحققون الى الاول وتظهر الثمرة
في مثل ما لو حلف الظهار على فعل اليمين فيه رضي الله فتركت صوما او صلوة وما لو القى في النار وتمكن من الخلاص فلم
يتخلص حتى مات فهو قاتل نفسه والا فيجب القصاص له **قانون** اختلفوا في دلالة النهي على التكرار على قولين
فعن الاكثر انه للتكرار والاقوى العدم لنا ما مر من ان الاوامر والنواهي وغيرها ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام
والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ولا يزيد الهيئة على المادة الا الطلب الحتمي التحريمي والايجابي والاصل عدم شيء
اخر من تبادره غلبة بالتبادر مع انا نرى بالعيان استعماله في كل واحد من المعنيين كالزنا وصلوة الحائض ونهي الطبيب عن الصائم
في المرض فاللفظ قابل لهما ومستعمل فيهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل حتى يثبت الدليل احتجوا بان النهي
طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف عن ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن ادخال كل فرد كما ان الطلب الايجابي
يحصل الامتثال فيه باتيان فرد وفيه ان ذلك لا يفيد ذلك ولو كان مدخول الطلب التحريمي الماهية بشرط الوحدة
او بشرط العموم المجموعي ايضا مع كونهما مقيدة للعموم في الجملة فضلا عما لو كان المدخول هو الطبيعة المطلقة كما هو المفروض
المسلم في مبدء الاشتقاق اذ كما ان اللفظ يحتمل الاطلاق والتقييد كذلك الطلب ايضا يحتملهما فكما يصح ان يقول اطلب منك
عدم الزنا الحاصل ما دام العمر او عدم الزنا في شهر او سنة كذلك يصح ان يقول اطلب منك ما دام العمر ترك الزنا او اطلب في هذا
الشهر منك ترك الزنا ولا دلالة في اللفظ على احد التقييدين فطلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراد الطبيعة في
الجملة لا دائما واين المطلقة من الدائمة فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار للنهي لا من جهة المادة ولا من جهة طلب الترك
اللهم الا ان يتشبث بالتبادر العرفي كما يظهر من بعضهم وهو خلاف ما ذكره المستدل مع انه في معرض المنع او يتشبث
في ذلك بان طلب الترك مطلقا وارادة ترك الطبيعة في وقت غير معين اغراء بالجهل فوقوعه في كلام الحكيم يقتضي حمله على
العموم وهذا وجه وجيه ولكنه ايضا خلاف ظاهر المستدل وعلى هذا فما انكرناه هو دلالة الصيغة عليه باعتبار الدلالة
اللفظية كما هو المتبادر في نظاير البحث والا فلا نمنع الحمل على العموم في صلوة الحائض وما نهى الطبيب عنه فقيدا ولا بالنسبة الى
والزمان المطلوب تركه فيه ولوحظ مقيدا بذلك ثم وقع عليه النهي ولذلك يحمل اطلاق الامر في ذلك الزمان بالنسبة الى
جميع اجزائه وان كان مطلقا بالنسبة اليها ولا يذهب عليك انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة في الامر وادعاء حمل مطلقه على الدوام
لحصول الامتثال هنا بفرد ما وعدم لزوم اللغو والقبيح في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه نعم يجري هذا الكلام في مثل احل
الله البيع كما سيجيء هذا ولكن لك ان تمنع اجراء هذه الطريقة في النهي ايضا بان يقال لا يلزم من الاطلاق في الصيغة كون المطلوب
ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الاغراء القبيح بل نقول المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة وربما يحصل الامتثال بترك
جميع افراد المنهي عنه في الان المتاخر عن النهي في زمان يمكن حصول الفعل فيه ثم ان التكليف بترك الطبيعة وتكراره على
القول بالتكرار هل هو تكليف واحد او تكليفان فيحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الاول مقتضى الاستدلال على
التكرار بان المطلوب منه ترك الطبيعة وهو لا يحصل الا بتركه دائما عدم الامتثال بالترك في بعض الاوقات ومقتضى ما ذكرنا من
انفهام التكرار من وقوع المطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال بموافقة مطلق النهي وان عصى بترك استمراره واما
على الاستدلال بالتبادر فلا بد من التامل فان تبادر مع تقييد الترك المفروض بجميع الاوقات بعضها ببعض فلا يحصل
الامتثال الا بالدوام والا فيحصل الامتثال بفعل البعض وترتب العقاب على ترك الاخر والحق على ما اخترناه حصول
الامتثال بالترك في الجملة الا ما اخرجه الدليل كترك الاكل في الصوم ولكن ذلك لدلالة النهي بل خلاف قوله نعم لا تفعل
الزنى فان الامتثال يحصل بتركه في شهر او عام او اقل او اكثر ثم ان ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة

انما هو

انما هو بالنسبة الى الزمان والافراد المتعاقبة بحسبها واما الافراد المتمايزة بسائر المشخصات فكما لو كان ترك الزنا
بامراة معينة وارتكب الزنا مع الاخرى فلا يحصل له الامتثال لاجل ذلك الترك فان الطبيعة لم يترك مع ان الامتثال بالترك
الاخر ثم لعل المقدورية لان المقدور ما يتساوى طرفاه فكما لا يمكن تحصيل زنايين في ان واحد لا يمكن ترك احدهما في ان
ارتكاب الاخر وبالجملة فلا بد من ترك الطبيعة راسا في ان من الاوان ليتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد
تنبيه كل من قال بكون النهي للدوام لا بد ان يقول بكونه للفور لتحقق الدوام واما من لا يقول فلا يلزمه
عدم القول به من هذه الجهة فما ادعاه بعضهم من ان كل من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور فيه ما فيه مع ان الشيخ
في العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول بالتكرار نعم ذهب العلامة في التهذيب الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار
ولا يلزم ان يكون ذلك للتلازم بين القولين من يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله يدعي التبادر في الفور ويقول
بان العقلاء يذمون العبد المتراخي لامتثال المولى في النهي واما على ما ذكرنا من اخراج الكلام عن الاغراء بالجهل فيلزم
القول بالفور ايضا **قانون** اختلف العلماء في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وموضع النزاع ما اذا كان الوحدة
بالشخص لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بان يكون موردا لهما من جهة واحدة فهو مما لا نزاع فيه
في عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم متمسكا بان هذا التكليف محال لا انه تكليف بالمحال
ولعله نظر الى كون الامر والطلب مسبوقا بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك محال واما الواحد بالجنس فهو ايضا مما
لا نزاع فيه في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود لله والشمس والقمر وان منعه بعض المعتزلة ايضا نظرا الى
جعل الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية وهو في غاية الضعف كما ان المخالف لو اراد فهذا افراط ثم
ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة والفضل بن شاذان من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد في الذريعة
وذهب اليه جملة من فحول متاخرينا كمولانا المحقق الاردبيلي وسلطان العلماء والمحقق الخوانساري وولده المحقق والفاضل
المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل صدر الدين وامثالهم بل ويظهر من الكليني حيث نقل كلام
الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه رضاه بذلك بل يظهر من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات الشيعة
وانما المخالف فيه كان من العامة كما اشار الى ذلك العلامة المجلسي في كتاب بحار الانوار ايضا واختار هذا المذهب جماعة من
افاضل المعاصرين والقول بعدم الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسئلة وان كانت من المسائل
الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم فنحن نقتفي اثارهم في ذلك
والذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري هو جواز الاجتماع وقد جرى ديدنهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلوة في الدار المغصوبة
فان المفروض انها شيء واحد شخصي ومحط البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا الكون هو شيء واحد فانه هو الذي
يحصل به الغصب ويحصل به جزء الصلوة فهذا الكون شيء واحد له جهتان فمن حيث انه من اجزاء الصلوة مامور به ومن
حيث انه تصرف في مال الغير وغصب منهي عنه لنا على الجواز وجوه الاول ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على
ما اسلفنا لك تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره
في شخص واحد ولا يرد من ذلك قبح على الامر لتغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد
محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت الكلي لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو ايجاد الفرد وان
كان متعلقا بالكلي على الظاهر وما لا يمكن وجوده في الخارج يقبح التكليف بايجاده في الخارج قلت ان اردت عدم
امكان الوجود في الخارج بشرط لا فهو مسلم ولا كلام لنا فيه وان اردت استحالة وجوده لا بشرط فهو باطل جزما لان وجود

الكلي لا بشرط لا ينافي وجوده مع الف شرط فاذا تمكن من اتيانه في ضمن فرد فقد تمكن من اتيانه لا بشرط فغاية الامر توقف حصوله في الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج من الامكان وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا كلام سار في جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في الخارج فلا قابلية في التكليف به مع التمكن عن المقدمات فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلي على ما ثبت عليه الامر يكفينا فان الامر بالصلوة امر بالكون والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذي هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا الكون الخاص مامور به وهو بعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افراده ولو كان ذلك ايضا من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهي فان مقدمة الحرام حرام ايضا فعاد المحذور وهو اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي قلت نمنع اولا وجوب المقدمة ثم نسلم وجوب التبعي الذي بيناه في موضعه ولكن غاية الامر توقف الصلوة على فرد ما من الكون لا الكون الخاص الجزئي وانما اختار المكلف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت نعم ولكن ما ذكرت من كون الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد يقتضي كون كل واحد من ما يصدق عليه فرد ما مامورا به من باب المقدمة ايضا والامر وان لم يتعين تعلقه بالكون الخاص عينا لكنه تعلق به تخييرا فعاد المحذور لان الوجوب التخييري ايضا يمتنع اجتماعه مع الحرام قلت اما اولا فهذا ليس بواجب تخييري كما حققناه لك في مبحث الواجب التخييري والا لم يبق فرق بين الواجبات العينية والتخييرية وحاصله ان التخيير في افراد الواجب العيني بحكم العقل ووجوب الافراد فيه تابع لوجوب الكلي والامر في التخييري بالعكس فوجوب الافراد في العيني توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يعترف به الخصم وثانيا انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد بل نقول ان امر الشارع بالكلي فان انحصر في فرد وانحصر الفرد المباح في فرد فيصير الفرد والتخيير ايضا عينيا كاصل الكلي والا فان كان الكلي مباحا فالتخيير بين الجميع والا ففي الافراد المباحة فليس ذلك الفرد الغير المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب في التوصليات بل التحقيق ان توهم ان الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام على مذاق الخصم لا بد ان يكون معناه انه يسقط عن الواجب لا انه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا لك في مقدمة الواجب ان المقدمة التي هي موضع النزاع في الوجوب وعدمه هي المقدورات المباحة التي كانت من افعال المكلف والا فقد يصير مقدمة الواجب شيئا غير مقدور بل من غير فعل المكلف مثل غسل الثوب الذي حصل الغسل به دون اطلاعه وقد يكون شيئا حراما ويتم الواجب به فغاية الامر سقوط التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون المقدمة مطلقا مطلوبا للامر وكل واحد مما يمكن ان يتحقق به الواجب واجبا تخييريا نعم لو فرض انحصار تحقق الصلوة مثلا في الدار المغصوبة فنحن ايضا نقول بامتناع الاجتماع فلا بد اما من الوجوب او التحريم فان قلت ان هذا انما يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي وهو تم قلت مع ان التحقيق في موضعه عند المحققين هو الوجود وقد بيناه لك في مسئلة تعلق الامر بالكلي المناص عن ذلك على القول بعدمه ايضا فان قلت القدر المشترك الانتزاعي من الافراد التي من جملتها المحرم كيف يجوز طلبه وكيف يمتاز عن الحرام ويتخلص عنه قلت ان ماهية الصلوة المنتزعة من الافراد انما هي منتزعة عنها باعتبار انها افراد للصلوة لا باعتبار انها عدت في المنتزع عنها من هذا الاعتبار هو ماهية الغصب الثاني انه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة فان الاستحالة المتصورة انما هي من جهة اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يكن تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجديا للزم القبيح والحكم وهو مح على الحكيم مع ان هذا يدل على التمام بطريق اولى اذ النهي في المكروهات المتعلق بالعبادات دون ما نحن فيه وبعبارة اخرى المنهي عنه بالنهي التنزيهي اخص من المامور به مطلقا

بخلاف ما نحن فيه فان النسبة بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه ومن كل ذلك ظهر ان العقل لا يدل على امتناع الاجتماع في المنهي عنه تحريما ايضا لو كان اخص من المامور به مطلقا ايضا وان امكن اثباته من جهة فهم العرف كما سنحققه ان شاء الله ولذا افرد الاصوليون الكلام في المسئلتين وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية وان كان لادراجه في المسائل الاصولية ايضا وجه ولكن المسئلة الاتية انسب بالمسائل الاصولية لابتنائه على دلالة الالفاظ وان كانت راجعة الى الاصول الكلامية ايضا على بعض الوجوه فلنرجع الى تحرير الدليل ونقول معنى قول الشارع لا تصل في الحمام ولا تتطوع وقت طلوع الشمس ان ترك هذه الصلوة ارجح من فعلها كما هو معنى المكروه مع انها واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل اما مع المنع من الترك او عدمه ورجحان الترك ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول ان المناهي التنزيهية راجعة الى شيء خارج من العبادة بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلوة في الحمام انما هو للتعرض للرشاش وفي معاطن الابل عن انفار البعير وفي البطائح عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة والوجوب فيه اولا ومنع هذا الاستقراء ومجيئه وثانيا ان معنى كراهة تعرض الرشاش ان الكون في معرض الرشاش مكروه وهذا الكون هو بعينه الكون الحاصل في الصلوة فلا مناص من اجتماع الكونين في كون واحد فان قلت ان مطلق الكون في معرض الرشاش لا كراهة فيه انما المكروه هو التعرض له حال الصلوة قلت ان المعنى ان الصلوة في الحمام منهي عنها لكونها معرض الرشاش فالنهي ايضا تعلق بالصلوة وعاد المحذور وان قلت ان مطلق التعرض للرشاش مكروه والنهي عن الصلوة في الحمام لانه من مقدماته وعلله فيعود المحذور ايضا وثالثا ان الفرق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة تحكم بحت فلنا ان نقول ان حرمة الصلوة في الدار المغصوبة انما هو لاجل التعرض للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلوة واتحاد كون الغصب مع كون الصلوة ليس باوضح من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون الصلوة ورابعا ان هذا لا يتم في كثير من الاوقات وتخصيص ما دل على كراهة الصلوة بما لو كان في معرض الرشاش والحكم بعدم الكراهة في غيره ما ايضا في غاية البعد وكون العلة والنكتة هو ذلك في اصل الحكم كرفع ارياح الاباط في غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة دائما لذلك كما نشاهد في غسل الجمعة هذا كله مما ورد من الشارع النهي عنه واما في مثل الصلوة في مواضع التهمة مما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام فلا للخصم ان يقول ببطلانها جزما ولم يعهد ذلك منه ولا مناص له عن ذلك بوجه فهذا ايضا يدل على بطلان مذهبه الثاني ان المراد بالكراهة هو كونه اقل ثوابا بمعنى ان الصلوة في الحمام مثلا اقل ثوابا منها في غيره ومرادهم ان لمطلق الصلوة مع قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا وقد يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة في المسجد وقد ينقص كالصلوة في الحمام وقد يبقى بحاله كالصلوة في البيت فلا يرد ما يتوهم انه يلزم من ذلك كون جل العبادات مكروهة لكون بعضها دون بعض في الثواب فيلزم كراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلا لانها اقل ثوابا منها في مسجد الحرام وحاصل هذا الجواب ان مراده من النهي ان ترك هذه الصلوة واختيار ما هو ارجح منها احسن فاترك الصلوة في الحمام واختر الصلوة في المسجد والبيت وانت خبير بان ذلك ايضا مما لا يسمن ولا يغني فان الترك المطلوب المتعلق بهذا الشخص من الصلوة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك عرفت بان الخصوصية اوجبت نقصا لهذا الفرد الموجود عن اصل العبادة فمع هذه المنقصة اما يطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور وان قلت ان المراد بالنهي ليس هو الطلب الحتمي بل هو كناية عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا من غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهي قلت مع ان هذا تعسف بحت لا

[illegible]

بحيث بالنسبة الى نفس الامر مقبول مع قطع النظر عن كالنه هذا النهي على طلب الترك فهل هذا الفعل مطلوب الفعل او
الترك او جمعهما الى اخر ما ذكرنا على انا نقول ترك الفرد لكونه اقل ثوابا واختيار ما هو اعلى منه انما يصح فيما له بدل من
العبادات واما ما لا بدل له كالتطوع في الاوقات المكروهة على القول بها او التطوع بالصيام في السفر او الايام المكروهة
فلا يصح ما ذكرت بوجه لان كل ان يسع لصلوة ركعتين يستحب فيه ركعتان وكذلك كل يوم من الايام يستحب فيه الصيام
ومايق ان الاحكام واردة على طبق المعتاد وعادة اغلب الناس بل كاد ان يكون كلهم عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل
فان كان المراد منه انه لم يكلف في هذا الوقت الذي يصلي فيه بدلا عن الصلوة المكروهة نافلة وهذا الذي يوقعها فيه هو الصلوة
التي كانت وظيفة الوقت لرجوع فهذا اليس باولى من ان يقال ان هذه الصلوة التي هي وظيفة هذا الوقت ولم يكلف في
الوقت المكروه بصلوة وان كان المراد انه لما علم الشارع انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فقال له لا تصل وظيفة هذا الوقت المكروه
وصل وظيفة الوقت الاخر فهذا اعتراف منك بان الراجح ترك الصلوة المكروهة من دون بدل مع ان هذا الكلام في مثل
صوم يوم الغدير واول رجب وايام البيض والايام المخصوصة من شعبان وغيرها كما ترى فان صوم مثل يوم الغدير الذي يتفق مرة واياما رجب
في عرض السنة ليس مما يخالف العادة ويترك فيه المؤمنون بل يتبركون به الفساق ومع ذلك ينهى عنه اكثر في السفر ويوم عرفة لمن
لا وجود له اصلا بل لا معنى له مط كما عرفت فان قلت فما تقولون انتم في العبادات المكروهة فهل ترجح فعلها على
تركها او بالعكس قلت المناهي التي وردت عن العبادات تنزيها كلها انما تتعلق بها باعتبار وصفها وليس فيها ما يتعلق
بذاتها وان فرضت تعلقها بذاتها مثل ان نقول ان قراءة القرآن مكروهة للحائض على التقريب الذي سنبينه في جعل
صلوة الحائض من جملة ما نهي عنها لذاتها فلا اشكال عندنا في رجحان تركها ومرجوحية فعلها ولا حاجة الى تكلف ما
وانما لم نحكم صريحا بكونها كالصلوة لاحتمال ان يق ان المنهي عنه هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فيرجع الى النهي باعتبار
الوصف ايض والحاصل ان المفروض ان كان التعلق بالذات فقد عرفت والا فلنا ان نقول برجحان الفعل على
الترك وبالمرجوحية ولا اشكال في اجتماعهما فان الفعل لا يستبعد من ان يكون لاصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيات
رجحان وللخصوصية التي تحصل بها في ضمنها مرجوحية من جهة تلك الخصوصية وهذه المرجوحية قد توازي الرجحان الذي
لاصل العبادة وتساويه او تزيد عليها او تنقص عنه فعلى الاول يصير متساوي الطرفين وعلى الثاني يصير تركه راجحا على فعله وعلى
الثالث بالعكس فيما له بدل من العبادات كالصلوة في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم طلب ترك الطبيعة
فيختار غير هذه الخصوصية سواء فيه الاقسام الثلثة المتقدمة واما فيما لا بدل له كالصيام في الايام المكروهة والنافلة
في الاوقات المكروهة فنقول هي اما مباحة او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا على فعله بل الثاني هو المتعين
هنا لئلا يخلو النهي عن الفائدة على ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل
العبادة ويعرضه ولذلك كان المعصومون يتركون تلك العبادات وينهون عنها والا فلا معنى لتفويتهم مثل ذلك
الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم بمجرد كونها اقل ثوابا من سائر العبادات سيما اذا لم يتداركه ببدل كما عرفت
في دفع التوجيه المتقدم فان قلت فكيف يمكن نية التقرب بها وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لا بد فيها من
رجحان جزما قلت ان القدر المسلم في اشتراط الرجحان انما هو في اصل العبادة وماهيتها واما لزوم ذلك في جميع الخصوصيات
فلم يثبت واما قصد التقرب فهو ايض يمكن بالنسبة الى اصل العبادة وان كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد
التقرب حصول القرب والا فلا يصح اكثر عبادات امثالنا التي لا ثواب فيها اصلا لو لم نقل بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب
ووقوع الخطرات الشيطانية على ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التقرب لا ينحصر معناه في طلب القرب بالزلفى والوصول

الى الرحمة فان من معانيه موافقة امر الآمر فهذه العبادة من حيث انها موافقة يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل القرب
بها من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية الا ترى ان الامام موسى بن جعفر عليه السلم كان يترك النوافل اذا اهتم او اغتم كما ورد
في الروايات واني بمضمونه في الذكرى فترك التكلم والمناجاة مع الله سبحانه كسلا ومنشأ غلا اولى من فعله ولذلك
ارتكبه الامام ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيدا عن مثله سيما مكررا وسيما في مثل الرواتب لما كده غاية
التاكيد المتممة للفرايض ومع ذلك فلا ينبغي صحتها لو فعل في هذه الحالة وجواز قصد التقرب بها واما الفرايض فعدم
جواز تركها مع ذلك فانما هو لمجاهدة الهوى ولئلا ينفتح سبيل لتسويل النفس ومكيدة الشيطان فيما هو بمنزلة العمود لفسطاط
الدين فان اكثر احكام الشرع من هذا الباب كتشريع العدة مط وان كان العلة فيها عدم اختلاط الانساب فلعل صورة
العبادة يكفي في صحتها قصد التقرب بها ما لم يثبت له مبطل من الخارج وان لم يكن مما يحصل له ثواب في الخارج فح وان ورد في
امثال هذه العبادات المكروهة معارض فلا بد من طرحها كما ورد في بعض الاخبار الضعيفة ان الامام صام في السفر
في شعبان مع انه ليس بصريح في كونه مندوبا بل ربما كان منذورا بعينه السفر او غير ذلك من الاحتمالات فاما لا بد من تنزيل
الكراهة فيما لا بدل له او من القول برجحان تركه مط والاظهر في صوم السفر الكراهة وفي التطوع في الاوقات المكروهة العدم
ففيما يثبت الكراهة فالكلام فيه ما مر وفيما لم يثبت فلا اشكال الثالث ان المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة
الى غيرها من الافراد وسماه بعضهم بخلاف الاولى فرجحانها ذاتية والمرجوحية اضافية ولا منافاة بينهما كالقصر في المواطن
الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه احد فردي الواجب المخير وكما انه يجتمع الوجوب التعييني مع الاستحباب التخييري
كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه وكذلك الوجوب التخييري مع الاستحباب التعييني على القول به
فكذا يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلوة الصائم مع انتظار الرفقة والمكروهات للغير كثيرة مثل الاتزار فوق
القميص للصلوة ومصاحبة الحديد البارز ونحوهما وفيه ان المراد بالمرجوحية الاضافية ان كان مع حصول منقصة
في ذاتها ايض يستحق الترك بالنسبة الى ذاتها ايض فيعود المحذور والا فيصير معناه كون الغير افضل منه وارجح وح فنقول
ذلك الغير ربما يكون ما يوازي اصل الطبيعة في الثواب فيصير ما نحن فيه مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة ايض فيحصل له
لهذا الفرد ايض منقصة ذاتية لا يق ان هذه المنقصة انما هي من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لان ذلك خلاف
اصل المجيب فان مبناه على عدم اعتبار تعدد الجهة ثم ان الكلام لا يتم في غير هذه الصورة ايض اعني ما كان مرجوحا بالنسبة
الى سائر الافراد التي لها مزية على اصل الطبيعة ولا يجدي ما ذكره المجيب ذ نقول ح بعد تسليم كونه راجحا بالذات ومرجوحا
بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل ذلك مطلوبا او تركه او كلاهما الى اخر ما ذكرنا في رد الجواب الثاني فان قلت مطلوب
فعله لذاته ومطلوبية تركه من جهة انه مفوت للمصلحة الزائدة الحاصلة في الغير فقد كررت ما فررت عنه فان المكلف شيء واحد
لا يعتبر عندك تعدد الجهة فان قلت لما جاز الفعل والترك معا فلا يلزم التكليف بالمحال قلت انا نتكلم فيما لو اراد الفعل
واختار الفرد المرجوح وجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادين في صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فارق بين
قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام فاعتبر فيه الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية ايض وما يق ان الفارق
ان الصلوة تتميز عن الغصب فيهما غير الكون في الحمام مع ما فيه من التكلف الواضح وان ذلك انما هو بعد تسليم ان الاتحاد في
الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة يرد عليه ان ذلك مبني على الخلط بين ما عنون به القانون وبين
ما يجيء فيما بعد فان النهي قد تعلق بالصلوة في الدار المغصوبة لا بالصلوة لانه غصب بعينها والغصب منهي عنه والذي
ذكرناه من النقض انما كان ناظرا الى الاول ولو تنزلنا واكتفينا بلزوم اجتماع المتنافيين مط وليس منا ثالثا في العبادة المكروهة مط

وان شئت تطبيق المثال على المقامين
للبحث في النوع ولزم مما ذكرنا القول بذلك فيما لو كان المنهى عنه اخص من المامور به ايضا
فطابق بين قولنا صلّ ولا تغصب بين قولنا صلّ ولا تكن في مواضع التهمة وطابق بين قولنا لا تصلّ في الحمام ولا تصلّ في
الدار المغصوبة فان كنت تقدر على ان تقول ان المرجوحية في الصلوة في مواضع التهمة اضافية بالنسبة الى غيرها في المثال
الاول فتقدر ايضا بان تقول مرجوحية الصلوة في الدار الغصبية اضافية بالنسبة الى الصلوة في غيرها في المثال الثاني والفقرة الاولى
الذي اوردناه في الاشكال انما هو بالفقرة الاولى من المثال الثالثة على الفقرة الاولى من المثال الاول والمعارضة التي ذكرنا
في دفع جوابك انما هو بالفقرة الثانية من المثال الثاني بالنسبة الى ما ذكرته في الفقرة الاولى منه وما دفعت به المعارضة بانه
لو اوردنا بالمعارضة المعارضة بالفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة الاولى من المثال الثاني قوله وكانه يجمع
فيه انه رجوع عن اول الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغير وكذلك الوجوب والاستحباب وقد اختلطا
في هذا المقام ويشهد به التشبيه بالغسل والتمثيل بالاثر مع ان الكلام في الواجب النفسي والغيري ايضا هو الكلام فيما نحن
فيه وهو ايضا من المواضع التي اشرنا الى وروده في الشرع بملاحظة اعتبار الجهة ولا يصح ذلك الا بهذه الملاحظة مع ان الاستحباب
النفسي على القول بالوجوب لغيره انما هو اذا لم يدخل وقت مشروط بالطهارة وبعد دخوله فيجب للغير فيختلف الزمان واما
على القول الآخر فالاستحباب الغيري معناه انه يستحب ان يكون هذا الفعل في حال كون المكلف مغتسلا الا انه يستحب الغسل
له الا ان يقال استحباب الفعل في حال الغسل لا يتم الا بالغسل فيما لا يتم المستحب الا به فهو مستحب فيستحب الغسل فالمقام هو اعتبار
تعدد الجهة والا فلا يصح التكليف لان المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد وهو شيء واحد شخصي لا تعدد فيه اصلا ومن الواضح
الذي ذكرنا هو الصلوة في المسجد فان المستحب والواجب ايضا متضادان وكذا فضل افراد الواجب التخييري فانه واجب من جهة كونه
فردا من الكلي ومستحب من جهة التشخص فما ادري ما يقول المجيب هنا فيما الا لما ذكره في الفرد المرجوح اللهم الا ان يقول
الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الآخر وان كان نفس الفرد الآخر راجحا والمزية الموجودة في الافضل بالنظر الى انه
احد فردي المخير لا بالنسبة الى انه يخرج عن المقابلة ومنها ما ورد في الاخبار الكثيرة واتفق به الفقهاء من تداخل
الاغسال الواجبة والمستحبة وكذا الوضوءات ونحو ذلك واضطرب فيه كلام الاصحاب في توجيه هذا المقام وذهب كل
منهم الى صوب والكل بعيد عن الصواب واما على ما اخترناه فلا اشكال وقد بيّنا ذلك في كتاب مناهج الاحكام الثالث
ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي
الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب عنه بان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا
لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى
حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت وفيه ان هذا الكلام بظاهره مناقض
لمطلب المجيب من تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان ارادة الخياطة باي وجه اتفق هو معنى كون المطلوب هو الطبيعة وايضا فانما
الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر عقلا وعدمه والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان مستحيلا عقلا اللهم
الا ان يقول مراد المجيب ان وجوب الخياطة توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا معنى قوله باي وجه اتفق وفيه ما اشرنا من ان
المحال وارد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع توصليا كان الواجب او غيره نعم يصير الحرام مسقطا عن الواجب لان الواجب يصير واجبا
وحراما وليس مناط الاستدلال نفس الصحة بان يتمسك بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك في التوصلي ويقال بانه صحيح
من اجل اسقاط الحرام ذلك لا لجواز الاجتماع فلا يدل مطلق الصحة على جواز الاجتماع بل مناط المراد الامتثال العرفي للامر ونفسه
شاهد على جواز الاجتماع وكلام المستدل في قوله مطيع عاص لجهتي الامر والنهي صريح في ان حصول الاطاعة من جهة موافقة

الامر لا لان الحرام مسقط عن الواجب فلا فائدة في الجواب بالجملة فالقول باجتماع الواجب التوصلي مع الحرام على مذهب المجيب
انما يصح اذا اريد به سقوط الواجب عنه بفعل الحرام واما على المذهب المنصور فيصح بارادة ذلك وارادة حصول الاطاعة
من جهة كونه من افراد المامور به في بعض الاحيان ايضا هذا كله مع ما ذكرنا من ان وجوب الفرد من باب المقدمة فيكون هو ايضا
توصليا تبعيا محل البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلوة وجوبه بالنسبة الى اصل الصلوة توصلي كما ذكرنا في مقدمة الواجب
نعم قد يحصل الجزء وجوب غيري ايضا كما اشرنا في ذلك المبحث وبه يختلف الحكم قوله فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة
فيه ان انكار كون تحريك الاصبع وادخال الابرة في الثوب واخراجها عنه جزءا للخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام
والركوع والسجود مكابرة ولعله حمل الكون في كلام المستدل على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع
جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلوة ايضا ولا ريب ان مراد المستدل المنع من جميع صور الكون في هذا المكان وما يشتمل عليه
الخياطة لينطبق على مدعاه قوله حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفق فيه ان اهل العرف قاطعون بانه ممتثل ولو
عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد الذم ولكن لو عاقبه على الجلوس في المكان لم يتوجه عليه ذم
نعم لو علم ان مراده الخياطة في غير هذا المكان وان الخياطة في هذا المكان ليست مطلوبة لكان لما ذكره وجه واما
مجرد عدم العلم بارادة الخياطة كيف ما اتفقت فمنع الامتثال لعدم ملاحظة فهم العرف مكابرة ومع ذلك كله فذلك مناقشة
في المثال فلنمثل بما ذكره بعض المحققين بامر المولى عبده بمشي خمس خطوات في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فاذا مشى المقدار المذكور
الى داخل الحرم يكون عاصيا مطيعا من الجهتين احتج المانع بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر
واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا
يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد في الجهة لا يقتضي ذلك
والكون الحاصل في الصلوة في الدار المغصوبة شيء واحد ويمتنع ان يكون مامورا به ومنهيا عنه فتعين بطلانها وايضا كيف
يجوز على الشارع ان يقول للمصلي اذا اراد الصلوة في الدار المغصوبة لا تركع فان ركعت لعاقبتك ويقول ايضا اركع هذا
او غيره والا لعاقبتك اقول يظهر الجواب عن ذلك بالتامل فيما مر ونقول هيهنا ايضا قوله فالجمع بينهما في امر واحد
ممتنع ان اراد ان الامر بالصلوة من حيث انه هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب والنهي عن الغصب الذي بعينه هو الكون الحاصل
في الصلوة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي لم يردا الا مطلقين والحاصل ان جهتي الامر والنهي هنا تقييديان لا
تعليليتان كما اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم اجداء تعدد الجهة ثم قوله بحيث يعد في الواقع امرين الخ ان اراد به
لزوم تعددهما في الحس ففيه منع ظاهر وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان ولم ينتف احد الحقيقتين في الخارج بسبب ايجاد
الفرد ولم يصر شيئا ثالثا ايضا بل هما متغايران في الحقيقة متحدان في نظر الحس في الخارج وذلك كاف في اختلاف المورد
وقد عرفت وروده في الشرع في غاية الكثرة فان المجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة والجمعة يجوز ان يكون
هذا الغسل له من حيث انه جمعة ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة ولا تعدد في الخارج في نظر الحس مطلقا وكذا المكروهات
تمامه وقوله وايضا كيف يجوز الخ قد عرفت ان الشارع لا يقول له لا تركع ولا اركع هذا او غيره بل يقول لا تغصب ويقول اركع ولا
يقول اركع هذا الركوع لما مر ان التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة نعم ذلك
مسقط عن المباح كما اشرنا والتكليف الساقط في حال الفعل على تسليم تعلقه حال الفعل انما هو بايجاد مطلق المكلف به
لا مع اعتبار الخصوصية وليس طلبها فلا يرد انه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم العالم بعواقب الامور المحيط
بجميع افراد المامور به كيف يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان عالما به فمقتضى الحكمة انه لا يريده فلا يكون من افراد المامور به مكون

باطلاً قلت لعلّ هذا البحث استدراك من اجل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقدّمته تبعيا ومن باب الاشارة وان
محاورات الشرع على طبق محاورات العرف والعبرة في الدلالة هو المفهوم من اللفظ وهو استدراك حسن لكنا نجيب عنه بان المامور
به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول نحن ان هذا الفرد مما امر به الشارع وايجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد
فان قلت نعم لكن لما رضي الشارع في ايجاد الطبيعة مطلقا وامرنا بايجادها في ضمن الافراد من باب المقدمة فلا بدّ ان يكون ايجاد ما
في ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجادات قلت كاشفا للحجاب عن وجه المطلوب ورافعا للنقاب عن السرّ المحجوب انه لا استحالة في
ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوب ولا ارضى بايجادها في ضمن هذا الفرد ايضا ولكن لو عصيتني واوجدتها فيه لغا
لما قلنا فيه في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر المنهي عنه شيء خارج عن العبادة فهذا معنى مطلو
الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فقد اسفر الصبح وارتفع الظلام فالى كم
قلت تخيلت ومن ذلك تعلم الجواب عن الاشكال في نية التقرب لان قصد التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط
الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا باتيانه في ضمن هذا الفرد الخاص المنهي عنه ثم ان ههنا تنبيهات الاول ان
مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عدم امكان كون الشيء الواحد مطلوبا ومبغوضا واما اقتضاء ذلك
تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس فلان قول الشارع صلّ مطلق والامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما
صدق عليه انه مامور به كما مرّ وقوله لا تغصب ايضا مطلق يقتضي حرمة كل ما يصدق عليه انه غصب والقاعدة المبرهن عليها
بعد استقرارها على عدم الجواز لا يقتضي الا لزوم ارجاع احد العامين الى الآخر فما وجه تخصيص الامر والقول بالبطلان
كما اختاروه بل لنا ان نقول الغصب حرام الا اذا كان كونا من اكوان الصلوة كما تقول الصلوة واجبة الا اذا كانت
محصلة للغصب ولذلك ذهب بعض المتأخرين الى الصحة مع القول بعدم جواز الاجتماع في اصل المسئلة ويؤيده بعض
الاخبار الدالة على ان للناس من الارض حقا في الصلوة فلا بدّ من الرجوع الى المرجحات الخارجية وقد ذكروا في وجه ترجيح
النهي وجوها منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو مطلقا ممنوع اذ في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين و
منها ان النهي اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وقد مرّ ما يضعفه في مبحث تكرار النهي ومنها
ما يقال ان الاستقراء يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين
المشتبهين ونحو ذلك وفيه انه لم يعلم ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان
لدليل آخر مع ان الحرمة في الانائين مقطوع بها بخلافه هنا بل يمكن القلب بان الاجتناب عن النجاسة واجب وترك الوضوء
حرام مع ان ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجيته مع معارضته باصل البراءة وكذلك كلما دلّ من الاخبار على تغليب
الحرام على الحلال معارض بما دلّ على اصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان وبالجملة فلا بدّ من مرجح يطمئن اليه النفس ثم الحكم
على مقتضاه بالصحة او البطلان الثاني ان ما عنون به القانون هو الكلام في شيء ذي جهتين يمكن انفكاك كل منهما
عن الآخر واما ما يمكن الانفكاك عن احدهما دون الآخر كقوله صلّ ولا تصلّ في الدار المغصوبة فقد مرّت الاشارة الى
جواز الاجتماع فيه عقلا ولغة وان فهم العرف خلافه وسيجيء الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين مثل
من دخل دار غيره غصبا فقيه اقوال الاول انه مامور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج والثاني
انه عاص لكنه لم يتعلق به النهي عن الخروج والثالث انه مامور به ومنهي عنه ايضا ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما
وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل متأخرينا بل هو ظاهر الفقهاء وهو الاقرب فانهما دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للجمع
والتقييد اذ الموجب انما هو فهم العرف كما في العام والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه وستعرفه او العقل كما لو دخل في دار الغير

سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فهو مامور بالخروج لا غير واما فيما نحن فيه فانه وان كان
يلزم تكليف ما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل على استحالته اذا كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في
كون المستطيع مكلفا بالحج اذا اخّره اختيارا وان فات استطاعته لا يقال ان الخروج اخص من الغصب مطلقا ويفهم العرف تخصيص
الجمع بين العام والخاص اذا كانا مطلقين لانا نقول ان الخروج ليس مورد الامر من حيث هو خروج بل لانه تخلص عن الغصب كما
ان الكون في الدار المغصوبة ليس حراما الا من جهة انه غصب والنسبة بين الغصب والخروج عموم من وجه والظاهر ان
الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج وان انحصر افراده في الخروج
بحسب العادة فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر ايضا لا يخرج
عن كونه عاما في باب التعارض فلو فرض ورود الامر بالخروج ايضا بالخصوص فلا نسلم انه من جهة انه الفرد الغالب الوجود لامكان
التخلص بوجه آخر اما بان يحمله غيره على ظهره ويخرجه من دون اختياره او غير ذلك فليضبط ذلك فانه فائدة جليلة
لم اقف على تصريح بها في كلامهم واما القول الاول فاختاره ابن الحاجب ومن وافقه مستدلا بانه اذا تعين الخروج للاتيان بالترك
دون النهي بدليل يدل عليه فالقطع بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرطه من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها
ضررا ولا معصية بايقاع المامور به الذي لا نهي عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بتلك الامر فالنهي باق
بحاله ويلزم حصول المعصية ايضا واما القول الثاني فاختاره فخر الدين الرازي فقال ان حكم المعصية عليه مستصحب
مع ايجابه الخروج وفيه انه لا معنى للمعصية الا في ترك المامور به او فعل المنهي عنه فاذا لا نهي فلا معصية مع ان النهي ايضا
مستصحب ولا وجه لتخصيصه كما مرّ ثم يمكن ان يبنى على اصولنا ان النزاع بين هذا والقول بين ما اخترناه لفظي اذ
مبنى ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي جعل التكليف من قبيل التكليف الابتدائي والتنبيه على استحقاق العقاب لا طلبا
للترك في نفس الامر مع علم الآمر بانه لا يمكن حصوله مع امتثال الامر ومراد المنكر هو طلب حصول الترك في الخارج و
قد يوجه كلام الامر بوجه آخر بعيد **قانون** اختلف الاصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات
على اقوال وتحقيق المقام يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية وبعبارة اخرى
ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحة اصلا او علمت في الجملة واحتياجها الى النية وهو قصد الامتثال
من جهة ذلك فان امتثال الامر لا يحصل الا بقصد الطاعة في العرف والعادة والموافقة الاتفاقية لا تكفي نعم لو علم
انحصار المصلحة في شيء خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال لكونه لغوا فيسقط الموافقة الاتفاقية الاتيان بالفعل
ثانيا لا ان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك اي ما لا يحتاج صحتها الى النية سواء كان من الواجبات
كغسل الثياب او الاواني ومن العقود والايقاعات فان المصالح فيها واضحة لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال وان لم
يحصل الثواب لو لم يحصل وحصل العقاب في ايقاعها وايقاع المعاملات على الطريق المحرم ولذلك لا يكلف من غسل ثوبه بماء
مغصوب او باجبار غيره عليه او بحصوله من مسلم من دون اطلاعه باعادة الغسل وكذلك يترتب الآثار على الافعال المحرمة في
المعاملات كترتب المهر والارث والولد لمن دخل بزوجته في حال الحيض ونحو ذلك الثانية الاصل في العبادات و
المعاملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها ويكفي في ثبوت الفساد وان كان
هو ايضا من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل العدم واما استدلال بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز
في المعاملات فالظاهر ان مراده من الاصل العموم ومطلق القاعدة وان كان مراده غير ذلك فهو سهو الا ان يراد به اصالة
جواز اعطاء ماله لغيره واخذ مال الغير مثلا لان الناس مسلطون على اموالهم ولكن ذلك لا يفيد الصحة الشرعية بمعنى

٧٢

اللزوم وترتب الآثار وما قيل ان الاصل في معاملات المسلمين الصحة فهو معنى اخر والمراد به ان ما يحتمل صحته وفساده في نفس
الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد يحمل على الصحيح اذا صدر عن مسلم لا بمعنى ان صحة اصل المعاملة
ثبتت بمجرد فعل المسلم فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه المحرم والمحلل يحمل على المحلل اذا صدر عن مسلم لا ان الاصل في الذبح ان
يكون صحيحا بل الاصل عدم التذكية والحرمة حتى يثبت التذكية الصحيحة وصدوره عن المسلم قائم مقام ثبوت التذكية
الصحيحة في نفس الامر وهذا الاصل اجماعي مدلول عليه بالادلة المتينة القوية مصرح به في الاخبار الكثيرة الشائعة
محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي بشيء بعد ما ورد عن الشارع لاجله صحته ثم ورد النهي عن بعض افراده او نحو
به عامة المكلفين ثم استثنى بعضهم عنه مثل الامساك ثلثة ايام والقمار ونحو ذلك ليس من محل النزاع في شيء ذ
الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكر فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فمدلك عليه
عدم الدليل ومما ذكرنا يظهر ان ما تقدم من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه سواء
اتحد في الوجود ام لا ايضا خارج عن هذا الاصل ولهذا افرده القوم وافردناه بالذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما
كان بين المامور به والمنهي عنه او المامور والمنهي عموم وخصوص مطلق ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات
او المعاملات اما يتعلق به لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه الداخل او لوصفه الخارج او لشيء مفارق له متحد معه في الوجود
او لشيء مفارق غير متحد في الوجود والمراد بالتعلق به لنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع
النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان والمكان وغير ذلك مثاله النهي عن صلوة الحائض وصومها ونحو ذلك
لا يقال ان النهي هنا تعلق بالصلوة باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال الحيض فالنهي
انما تعلق بها لوصفها ويؤيده ما قيل ان مفهوم الصيغة انما يرد على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها فقولنا زيد
اعلم من عمرو في الهيئة وعمرو اعلم من زيد في الطب معناه ان علم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد
وبذلك يندفع ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل تقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه
يلزم ان يرجع الفعل عما فهم اولا في مثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا لا تصل الحائض ان الصلوة الحاصلة في حال
الحيض منهي عنها فيكون المنهي عنه لنفسه منحصرا في مثل المثالين المتقدمين لانا نقول ان الحيض من مشخصات الموضوع لا
المحمول وما ذكر في التأييد من جعل القيود من متعلقات المادة ثم سلمنا عدم كونه قيدا للموضوع لم لا يكون من قيود
الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا كون القضية غير قضية عامة بان يكون المراد الحائض منهية عن الصلوة ما دامت حائضا
فليس معناها انها منهية عن الصلوة الكائنة في حال الحيض بل المراد انها منهية في حال الحيض عن الصلوة والحاصل ان المنهي
عنه لنفسه انما هو بعد ملاحظة حال المكلف لا مطلقا فالطاهر مكلفة بالصلوة والحائض منهية عنها واما ما وقع النهي عنه
مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف ايضا كالامساك ثلثة ايام فيما هو في صورة العبادة والزنا والقمار فيما هو في صورة
المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثل نكاح الخمسة لمن عنده اربع وبيع العبد
والسفينة ونحو ذلك ويظهر وجهه مما تقدم في صلوة الحائض واما المنهي عنه لجزئه فكالنهي عن قراءة العزائم في الصلوة و
كبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول لنا قلنا للملك واما على القول الاخر
فالامثلة كثيرة واضحة والمنهي عن الجزء ايضا يحتمل ان يكون لنفسه او لجزئه او لشرطه الى اخر الاحتمالات ويظهر حكمها بالا
احكام اصل الاقسام وكذا الشرط واما المنهي عنه لشرطه فاما ان يكون لفقدان الشرط كالصلوة بلا طهارة وبيع
الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود فيها او لكون الشرط منهيا عنه لوصفه اللازم او المفارق له

عن ذلك من الاحتمالات مثل كون الساتر غصبا في الصلوة والوضوء بالماء المتغير للصلوة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد
في غير الضرورة واما المنهي عنه لوصفه الداخل ويقال له الوصف اللازم كالجهر والاخفات للقراءة فانها لا تنفك عن احدهما
فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي عن صوم يوم النحر فكون الصوم في يوم النحر ايضا لازم وكبيع
الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهي عن ذلك البيع
لوصفه الذي هو كون تعيين المبيع فيه بهذا النحو وكالنهي عن ذبح النعجة وعن البيع المشتمل على الربا واما المنهي عنه
لوصفه الخارج فهو مثل قوله لا تصل في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار الغصبية وصف خارج عن حقيقة
الصلوة وليس من مقوماتها ومميزاتها نعم كونها في مكان من الدار من مقوماتها كالدار الاخرى والمكان الاخر لكن
اعتبار وصف كونها دار الغير وكونها غصبا لا مدخلية له في ذلك والظاهر ان قوله لا تصل متكيفا اثم مثل ذلك اذا لم
يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة من الشرع وجودا ولا عدما فهو نهي عن وصف خارج ايضا وكالنهي
عن ذبح مال الغير وبيع العنب ليعمل خمرا وبيع تلقي الركبان واما المنهي عنه لشيء مفارق متحد معه في الوجود فكقول الشارع
صل ولا تغصب والنهي عن المكالمة مع الاجنبية واجراء صيغة البيع معها على القول بكون المعاطاة بيعا وكالبيع وقت النداء
ان قلنا بان النهي انما هو من تفويت الجمعة والا فهو من القسم الاول واما المنهي عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود
فكالنهي عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة او البيع وهذان القسمان خارجان عن محل النزاع في هذه المسألة وذكرناهما
تطفلا وقد تقدم الكلام في الاول منهما مستقصى وكلام القوم في تفصيل الاقسام والامثلة مغشوشة مختلطة اعرضنا
عن ذكره والكلام فيه وانما استوفينا هنا لذلك والا فلا يتفاوت الحال بين تلك الاقسام في اكثر الاقوال الاتية الا اذا
اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات فعند المتكلمين هو موافقة الامتثال الشريعة وعند الفقهاء
اسقاط القضاء وذكروا في ثمرة النزاع ما لو نذر ان يعطي من صلى صلوة صحيحة درهما فهل يبرأ بان يعطي من صلى بظن
الطهارة اذا ظهر له كونه فاقدا لها في نفس الامر فعلى الاول نعم لانه موافق للشريعة ومطابق للامتثال بما امر به الشارع
في هذا الحال وعلى الثاني لا لانه غير مسقط للقضاء فلو علم به بعد الصلوة يجب عليه القضاء وما قيل انه مسقط للقضاء
بالنسبة الى هذا الامر اعني الامر بالصلوة المظنون الطهارة وان الذي لا يسقط قضاؤه هو الصلوة مع يقين الطهارة
يمكن دفعه بان المراد اسقاط القضاء بالنسبة الى كلي التكليف المحتمل وقوعه على وجوه متعددة بعضها مقدم على
بعض بحسب التمكن والعجز وظن الطهارة ويقينها لا يؤثران في وحدة صلوة الظهر بحسب النوع وقد يجاب بان ذلك
الاعتراض مبني على كون القضاء تابعا للاداء وهو باطل وفيه ما لا يخفى اذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلوة
الواقعة بظن الطهارة بالفرض الجديد بناء على المعنى المصطلح الا مع فوت هذه الصلوة ايضا فهي مسقطة للقضاء على
القولين والظاهر ان مراد الفقهاء اسقاط القضاء يقينا وفي نفس الامر والا فالصلوة بظن الطهارة ايضا مسقطة للقضاء
ظنا فلا بد على مذهبهم ان القول باختلاف وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار زمان ظهور الخلاف وعدمه فيصح في
ان دون ان ويجعله مراعى فلا يوصف بالصحة فيما لو ظن الطهارة الا اذا حصل اليقين او يكون صحيحا ويحكم عليه
بالصحة الى ان ينكشف الفساد فيحكم عليه بالفساد من اول الامر وكلامهم في ذلك غير محرر ولعل مرادهم هو الاحتمال الاخير
ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو الموافقة ولو ظنا والا فالتكليف في نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت
في نفس الامر وانما قام الظن بكون هذه الصلوة هي الصلوة مع الطهارة الثابتة في نفس الامر مقام اليقين مع تجويز الخطأ فلا
منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء انما يتحقق بفوت الاداء لان المكلف يجوز له التعبد بالظن

ما دام غير متمكن عن اليقين وعلى هذا فلا يبعد ان يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الاعم من الاعادة فان الاعادة واجبة مط
من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة في الوقت ايض بل بطريق اولى فما اسقط القضاء في تعريفهم كناية عن عدم
اختلال المامور به بحيث يوجب فعله ثانيا في الوقت او في خارجه ثانيا اما من جهة عدم حصول الامتثال فيجب اعادته
مط ان قلنا يكون القضاء تابعا للاداء او بتبين امر جديد بالفعل خارج الوقت ايض في الوقت فقط ان لم يكن كك واما
من جهة امر جديد وان حصل الامتثال ظاهرا فالمراد من قولهم ما اسقط القضاء هو ما اسقط القضاء ان فرض له قضاء
فلا يرد النقض في عكس التعريف بصلوة العبد الصحيحة ان اريد بما اسقط القضاء في الحد هو ما ثبت له قضاء في الشريعة ولا
في طرده بفاسد نذر ان اريد بما اسقط القضاء ما سقط معه القضاء وان كان من جهة عدم مشروعية القضاء واما في العقود
والايقاعات فهو عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها كتملك العين في البيع وجواز التزويج باخرى في الطلاق ونحو ذلك وقد
يعرف مطلق الصحة بذلك ولا باس به ح فلا بد من بيان المراد من الاثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين بانه حصول
الامتثال او سقوط القضاء واما البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم تعريفه بالمقابلة وهو مرادف للفساد خلافا للحنفية
حيث يجعلون الفساد عبارة عما كان مشروعا باصله دون وصفه كالبيع الربوي فيصحح عندهم مع اسقاط الزيادة والبطلان
عبارة عما لم يكن مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح ومثلوا للباطل بالصلوة في الدار المغصوبة وللفاسد بصوم العيد
وهو غير معلوم الا انه لا مشاحة في الاصطلاح ان كان بناؤهم على تغيير الاصطلاح اذا تمهد هذا فنقول الاقوال
في المسألة خمسة الاول الدلالة على الفساد مط والثاني عدمها مط نقله فخر الدين عن اكثر اصحابه والاول عن بعضهم
وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة والثالث الدلالة في العبادات لا في المعاملات مط نقله فخر الدين عن اكثر اصحابنا
وبعض العامة الرابع الدلالة فيهما شرعا لا لغة وهو مذهب السيد وابن الحاجب والخامس الدلالة في العبادات شرعا لا لغة
وقد نسبه بعض الاصحاب الى اكثرهم والاقرب القول الثالث لنا على دلالته على الفساد في العبادات ان المنهي عنه
ليس بمامور به فيكون فاسدا اذ الصحة في العبادات هو موافقة الامر ولا يمكن ذلك الا مع الامتثال واذ لا امر فلا امتثال
فان قلت ان هذا انما يتم لو لم يكن امر اصلا ولكن الامر موجود وهو الامر بالعام فيكفي موافقة العموم فالصلوة
في الدار المغصوبة وان لم يكن مامورا بها بالخصوص لكنها مامور بها بالعموم فتثبت الصحة وهو موافقة الامر بل واسقاط
القضاء ايض لان القضاء المصطلح لا يتحقق الا مع فوات المامور به كما مر الاشارة في مبحث دلالة الامر على الاجزاء فلا
مانع من كونها مامورا بها ومنهيا عنها من جهتين كما اشرنا في مسألة اجتماع الامر والنهي قلت نعم لا يستحيل العقل ذلك
ولا مانع ان يقول اثم صل ولا تصل في الدار المغصوبة ولكن لو صليت فيها لعاقبتك على ايقاعها فيها ولكنك اتيت بمطلوبي
ولا يدل اللفظ ايض على خلافه ولم يثبت اصطلاح من الشرع فيه ايض ولكن المتبادر في العرف من مثل ذلك التخصيص بمعنى ان هذا
الفرد من العام خارج عن المطلوب انما هو الحكم لا ان المنهي عنه محض الصفة دون الموصوف كما يقوله الحنفية هذا في غير المنهي
عنه لنفسه واما هو ففيه التخصيص فيه اظهر واوضح لان التخصيص فيه بالنسبة الى المكلف لا التكليف كما اشرنا واما
النقض بالمعاملات بان التجارة ايض قد تكون واجبة وقد تكون مستحبة ولا اقل من الاباحة ولا ريب في تضاد الاحكام فلا
فيه من التخصيص ايض ففيه ان منافاة الوجوب والاستحباب للتحريم لا تنافي صحة المعاملات بمعنى ترتب الاثر فالتجارة بالنسبة
الى الوجوب والاستحباب من العبادات وبطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب وحصول العقاب لا ينافي صحتها
من جهة ترتب الاثر وكذا الكلام في الاباحة فان منافاة التحريم معها لا تنافي ترتب الاثر عليها وسيجيء تمام الكلام
اما عدم الدلالة على الفساد في المعاملات فلان مدلول النهي انما هو التحريم وهو لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الاثر كما

لا يخفى

لا يخفى فيصح ان يقول لا تبع بيع التلقي ولا بيع الملاقيح ونحو ذلك ولكنك لو بعت لعصيت ولكن يصير الثمن ملكا لك
والمثمن ملكا للمشتري وما يتوهم من ان التصريح بذلك قرينة للمجاز وان الظاهر من النهي ليس بمراد ففيه ان القرينة انما هي للمعنى
الظاهر من اللفظ ومنافية له كما في يرمي بالنسبة الى الاسد ولا منافاة هنا ولا مدافعة كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا
ولم يثبت دلالته من جانب الشرع ايض كما سيجيء واما اللغة والعرف فكك ايض لعدم دلالته على الفساد باحد من الدلالات
اما الاوليان فظ واما الالتزام فلعدم اللزوم وقد يفصل بان ما كان مقتضى الصحة فيه من المعاملات منحصرا فيما
يناقض التحريم فيدل على الفساد فيه دون غيره وتوضيحه ان المعاملات مما لم يخترعه الشرع بل كانت ثابتة قبل الشرع
فما جوزه الشارع وقرره وامضاه فيترتب عليه الاثار الشرعية سواء كان ذلك الاثر ايض ثابتا قبل الشرع او وضعه
الشارع وما لم يجوزه فلا يترتب عليه الاثار الشرعية فان كان تجويزه بلفظ يناقض التحريم مثل الحلية والاباحة و
الوجوب ونحو ذلك كما في احل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى عن النهي عن اكل المال بالباطل واوفوا بالعقود
ونحوها فالنهي في امثال ذلك يدل على الفساد لان النهي يدل على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص
كك فلا يكون ذلك من جملة ما احل الله ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والوجوب فيخصص عموم احل
واوفوا مثلا بذلك فيخرج عما يثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسدا من جهة رجوعه الى الاصل وهو عدم الدليل على الصحة
وقد مر في المقدمات ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من جهة اخرى لا يناقض التحريم فلا يدل
كما في قوله اذا التقى الختانان وجب المهر فلا ينافي وجوب المهر الحرمة في حال الحيض ونحو ذلك وهذا انما يتم بناء على ما سلمناه
وحققناه من التنافي عرفا وانفهام التخصيص والا فلا منافاة ولا استحالة في اعتبار الجهتين في غير ما كان المنهي عنه نفس
المعاملة بعين ما مر ويشكل بان انحصار المقتضي في البيع في مثل احل الله ونحوه ممنوع لم لا يكون المقتضي فيه مثل قوله ع
البيعان بالخيار ما لم يفترقا وكذا سائر العقود ولا يمكن التمسك باصالة تاخر ذلك اذ الاصل في كل حادث التاخر
فان قلت لما كان الاصل في المعاملات الفساد كما مر في المقدمات فهو يعاضد كون المقتضي مما يوجب الفساد لان
غاية الامر تعارض الاحتمالين وتساقطهما قلت لا تعارض بينهما ولا تناقض حتى يوجب الترجيح والاصل اعمال الدليلين
مع الامكان فيخصص النهي عموم احل ويبقى مدلول قوله البيعان بالخيار بحاله فيستلزم اللزوم بعد الافتراق
وان كان حراما وقلما كان عقد من العقود يخلو عن مثل ذلك ثم ان ذلك المفصل جعل ذلك عذر الفقهاء
حيث يستدلون بالنهي على الفساد في البيوع والانكحة ردا على من ادعى اجماع العلماء على دلالة النهي على الفساد حيث
يستدلون في جميع الاعصار والامصار بالنهي على الفساد وقال ان ذلك الاستدلال انما هو في الموضع الذي ذكر
لا في كل موضع وانت خبير بان اكثر تلك الاستدلالات في البيع والنكاح ونحوهما وقد عرفت الحال والتحقيق
ان النهي لا يدل على الفساد فيها مط ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل من خارج من اجماع او نص او غير ذلك من القرائن
الخارجية حجة القول بالدلالة مط في العبادات والمعاملات ان العلماء كانوا يستدلون به على الفساد في
جميع الاعصار والامصار من غير نكير ورد بانه انما يدل على الفساد شرعا والحق في الجواب ان عمل العلماء ليس بحجة الا
ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان
فالنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة وفيه مع عدم جريانه فيما ليس مقتضيه الامر ان اصل المقابلة باطلة
لان الامر يقتضي الصحة لاجل موافقته والامتثال به والفساد المستفاد من النهي لو سلم فانما هو لاجل مخالفته وتسليم
التناقض او حمل التناقض في الاستدلال على مطلق التقابل انا نمنع كون مقتضى المتناقضين متناقضا ومتقابلين

اذ فلا يشترك ان في لازم واحد سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة لانه يقتضي عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو الثاني ومقتضى الدليل هو الاول حجة القول بالدلالة شرعا فقط استدلال العلماء كما مر وجوابه مع ان ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع فلا وجه للتخصيص وادعاء الحقيقة الشرعية في الفساد كما نقل من بعضهم ايضا في معرض المنع احتجوا ايضا بانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل الفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارض بالشيء من مصلحة الصحة وجوابه ان كون مصلحة اصل النهي راجحة لا يقتضي مرجوحية ترتب الاثر بالنسبة الى عدمه فترك الفعل اولى وراجح على فعله اما لو فعل وعصى فترتب الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهي انما هو على الفعل ورجحان الترتب انما هو على عدم الترتب فهاتان المصلحتان ما ثبتتان للمنهي وترتب الاثر بالذات لانه بعرض مصلحة الترتب بعد اختيار الفعل كما توهم المدقق الشيرازي وقد يستدل بما ورد في بعض الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي به معللا بانه لم يعص الله بل عصى سيده فانه يدل على انه اذا كان فيه معصية بالنسبة اليه تعالى وكان منهيا عنه فيكون فاسدا وفيه انه على خلاف المط ادل فان المراد من المعصية في الرواية لا بد ان يكون هو مجرد عدم الاذن والرخصة من الشارع والا فمخالفة السيد ايضا معصية والحاصل انه لما كان في مثل هذا العقد اذن من الله تعالى ثم من جهة العمومات وغيرها مما يدل على صحة الفضولي بعد الاجازة فيصح وعدم اذن السيد غير مضر وبالجملة المراد ان ليس العقد خاليا عن مقتضي الصحة وان كان معلقا على اذن المولى ايضا واحتجوا على عدم الدلالة لغة بان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه وهو مسلم في المعاملات على ما حققناه واما في العبادات فقد بيناه ويشكل الجمع بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق لان مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم وهو مدلول النهي اللغوي فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية والذي اقتضاه التحريم انما هو من باب الاستلزام العقلي وانه مبني على القول بكون دلالة النهي على التحريم ايضا شرعيا فقط حجة القول بعدم الدلالة مط هو عدم استحالة النهي ثم التصريح بالصحة كما مر ويظهر الجواب تماما مر واما القول الخامس فلم نقف له على حجة يعتد بها ويمكن استنباط دليله والجواب عنه مما تقدم

تذنيبات الاول انهم اختلفوا في المنهي عنه لوصفه فقال ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف لا الموصوف فصوم يوم النحر حسن لانه صوم وقبيح لانه في يوم النحر ويلزمه القول بحلية البيع الربوي والمبيع به بعد اسقاط الزيادة والشافعي واكثر المحققين الى انه يرجع الى الموصوف ايضا وهو الحق بناء على ما حققناه من فهم العرف في التخصيص وان كان العقل لا يحكم به ومناط من ارجع الكراهة الى الوصف في المناهي التنزيهية دون التحريمية لعله هو من ادعاء الاستقراء وقد عرفت بطلانه **الثاني** المنهي عنه لشرطه ان كان من جهة فقدان الشرط فليس الفساد فيه من جهة النهي بل انما هو لان فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط وان كان باعتبار حزازة في الشرط بان يكون منهيا عنه لو مفردا او بجزئه او بحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد ايضا مط وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي ويكون النهي دالا على الفساد في الجملة ايضا اذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه توصليا كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك ولا يضره كونه منهيا عنه نعم انما يصح فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء وتمام ذكرناه في مسئلة اجتماع الامر والنهي

يظهر ان هذا الاشكال يجري في المنهي عنه بجزئه ايضا في الجملة فراجع وتامل **الثالث** افرط ابو حنيفة وصاحباه فقالا بدلالة النهي على الصحة وهو في غاية الظهور من البطلان لان النهي حقيقة في التحريم وليس ذلك عين الصحة ولا مستلزما لها بوجه من الوجوه والكلام فيه ايضا لم يوجد وان النهي يدل على الصحة بل مرادهم ان النهي يستلزم اطلاق الاسم فقول الله لا تصم يوم النحر وللحائض لا تصلي يستلزم اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذلك الصلوة والاصل في الاطلاق الحقيقة وذلك مبني على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي ثبت لها حدود وشرائط من الشرع اسامي للصحيحة منها فلو لم يكن مورد النهي صحيحا لم يصدق تعلق النهي على امر شرعي فيكون المنهي عنه مثل الامساك والدعاء ونحو ذلك وهو خلاف المط اذ نحن نجزم بان المنهي عنه امر شرعي وفيه اولا منع كونها اسامي للصحيحة سلمنا لكن المنهي عنه ليس الصلوة المقيدة بكونها صلوة الحائض مثلا بل المراد ان الحائض منهي عن مطلق الصلوة الصحيحة فان قالوا ان الحائض اما متمكن من الصلوة الجامعة للشرائط اولا والثاني باطل لاستلزامه طلب غير المقدور ولاستحالة تحصيل الحاصل واستمرار العدم مع عدم القدرة على الايجاد لا يجدي في مقدوريتها فتعين الاول والنهي لا يدل على الفساد فهي باقية على صحتها قلنا نختار الاول ونقول انها متمكنة عن الصلوة الصحيحة الشرعية في الجملة وان لم تكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض ولا ريب ان الصلوة الجامعة للشرائط غير عدم كونها في ايام الحيض صحيحة بالنظر الى سائر المكلفين وبالنظر اليها قبل تلك الايام وعدم تمكنها من الصلوة الصحيحة بالنسبة الى نفسها وامتناعها انما هو لمبدأ المنع والنهي وطلب ترك المنع لا مانع منه مع ان فاعلهم منقوض بصلوة الحائض ونكاح المحارم اتفاقا وتخصيص الدليل القطعي مما لا يجوز وحمل المناهي الواردة عن صلوة الحائض على المعنى اللغوي غلط لاستحباب الدعاء لها بالاتفاق وكذلك حمل النكاح على مجرد الدخول ارتكاب خلاف الظ لا دليل عليه

الباب الثاني في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم وفيه مقصدان

الاول في المحكم والمتشابه قال العلامة ره في تب اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص والراجح المانع عن النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظ والمشترك بينهما هو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل والمرجوح الظ المأول والمشترك بينه وبين المجمل هو نفي الرجحان المتشابه وفسر الشارح العميدي المفيد بالدال على المعنى بالوضع وزاد فيه الاخر وهو ان الاحتمال وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب قال وانما قيدنا بذلك لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى ومثل للظاهر بلفظ الاسد وللمجمل بلفظ القرء ولم يمثل للنص وقال شيخنا البهائي في زبدته اللفظان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح مأول والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه ومثل الشارح الجواد للنص بالسماء والارض وللظاهر في اواخر الكتاب بالاسد والغائط والصلوة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع على الترتيب قال شيخنا البهائي في الحاشية على قوله لغة اي بحسب متفاهم اللغة نحو له ما في السموات وما في الارض فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل ويجوز ان يكون قيدا للفعلين معا اما جعله قيدا للاخير فمنعه بعضهم دون الاول فلا لقيام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص انتهى ثم مثل في الحاشية ايضا للظاهر والمأول بقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فحملها على المسح ظاهر وعلى الغسل الخفيف كما فعله في الكشاف مأول وظاهر كلام العميدي تخصيص هذا التقسيم بالدال بالوضع لغة فلا يشمل المجازات وكلام غيره اعم وهو اقرب لان المجازات ايضا تنقسم الى هذه الاقسام فان القراين قد تفيد القطع بالمراد وقد لا تفيد الا الظن وقد يكون مجملا ثم ان كلام القوم هنا لا يخلو عن اجمال فان الفرق بين السماء والارض والاسد يجعل الاولين نصا والثالث ظاهرا لا يحكم بجنس احتمال التجوز هو الداعي الى ظنية الدلالة وكون اللفظ ظاهرا يعوقه في السماء والارض كما لا يخفى

اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادي فان القطع فيه وعدم القطع انما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر والآحاد وبعد الثبوت فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبي في افادة المراد من اللفظ في كلام المؤلف كما لا يخفى فكما يجوز احتمال المجاز في اطلاق الاسد في قولك رأيت اسدا بارادة الرجل الشجاع وينفى باصالة الحقيقة فكذلك يجوز في قولك انظر الى السماء وانظر الى الارض بارادة مطلق الفوق والتحت كما لا يخفى فالتمثيل بالسماء والارض كما وقع من الشارح الجواد ليس في محله ولعله غفل عن مراد شيخنا البهائي بتمثيله بقوله تعالى وله ما في السموات وما في الارض والفرق واضح وتحقيق المقام ان هذا التقسيم لا بد ان يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ مطلقا حقيقة كان او مجازا ولا بد ان يناط القطع في الارادة والظن بها بالقرائن الخارجية فان دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقة موقوفة على عدم القرينة على ارادة المجاز فان ثبت القرينة على عدم ارادة المجاز فيقطع بارادة المعنى الحقيقي واذا لم يكن هناك قرينة على نفي التجوز فباصالة العدم واصالة الحقيقة يحصل الظن بارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقي من اللفظ قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل مراد شيخنا البهائي ره ان السموات والارض في هذا التأليف نص في المخلوقين المعلومين بسبب قرينة المقام وهو ايضا محل تأمل لاحتمال ارادة العالم العلوي والسفلي وان اشتمل على غير المخلوقين ايضا من باب عموم المجاز وان اراد بجميع الكلام فتأمل فيه ظهر ثم ان مراده ره من التقييد بقوله لغة لا بد ان يكون هو ما قابل العقلي لا اللغة فقط ثم ان اراد بهذا التقييد جواز الاحتمال العقلي بمعنى ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال الخاص وان اراد تجويز العقل بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع صحته فهو ليس بقطعي بالنظر اليه بملاحظة تلك اللغة ايضا ومع كونه غلطا فهو خارج عن مورد كلامهم ايضا اذ الغلط في الكلام لا يصدر عن الحكيم الذي كلام الاصوليين على كلامه وان اراد بذلك تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظواهر مختلفة وذلك لا يجعل الاظهر نصا بالنسبة الى الظاهر وهكذا ولا يحصل التغاير فالنص هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلا ايضا بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وهذا القطع يحصل بحسب القرائن الخارجية ويتفاوت بتفاوتها واعلم ان النصوصية والظهورية امور اضافية ولذا ترى الفقهاء يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا وقد يطلقون القطعي على الخاص والظني على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص ايضا من جهة اخرى غير التخصيص وكونه ظاهرا بالنسبة الى المعنى المجازي فلاحظ اكرم الفقهاء ولا تكرم الاشتقاقيين لاحتمال ارادة البصريين من الاشتقاقيين دون الكوفيين واحتمال ارادة الصرفيين منهم لتشابههم في العلم فالمراد بالنصوصية هو بالنسبة الى العام بمعنى ان دلالة الاشتقاقيين عليهم قطعي من حيث تصورهم في الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم فان دلالته عليهم انما هي بضميمة اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وهما لا يفيدان الا الظن المقصد الثاني في المنطوق والمفهوم وهما وصفان للمدلول ويظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق هكذا عرفوهما وفيه مسامحة فان المعيار في الفرق بينهما هو كون ما له المدلول اي الموضوع في محل النطق وعدمه والمقصود من المدلول هو الحكم او الوصف فلا يتم جعل قوله في محل النطق حالا من الموصول الا بارتكاب نوع من الاستخدام ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور وكيف كان فالامر في ذلك سهل فالمهم بيان الفرق فنقول ان المنطوق هو مدلول يكون حكما من احكام شيء مذكور وحالا من احوال له والمفهوم مدلول يكون حكما من احكام شيء غير مذكور وحالا من احوال له واما نفس ذلك المدلول فقد لا يكون مذكورا في المنطوق ايضا كما ستعرف

قانون

المنطوق اما صريح

المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابقي او التضمني وفي كون التضمني صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية كما مر الاشارة اليه في مقدمة الواجب فالاولى جعله من باب غير الصريح واما غير الصريح فهو المدلول الالتزامي وهو على ثلاثة اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانها اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم اولا فاما الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان المراد رفع المؤاخذة عنهما والا لكذب او صحته عقلا كقوله تعالى واسئل القرية فلولا تقدير الاهل لما صح الكلام عقلا او شرعا كقول القائل اعتق عبدك عني على الف اي ملكه لي على الف اذ لا يصح العتق شرعا الا في ملك ويسمى هذا مدلولا بدلالة الاقتضاء واعلم ان الذي يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب وما يكون قرينة العقل ولم يكن لفظيا فعلى هذا فدلالة قولنا رأيت اسدا يرمي على الشجاع ونحو ذلك يكون من باب المنطوق الصريح او لا بد من ذكر قسم آخر ليشمل سائر المجازات والثاني ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه ولكنه كان مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول هو علية ذلك الشيء لحكم الشارع مثل قوله ع كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فيعلم من ذلك ان الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه ويسمى هذا مدلولا بدلالة التنبيه والايماء وهذا في مقابل المنصوص العلة فيصير الكلام في قوة ان يقول اذا واقعت فكفر واما التعدية الى غير الاعرابي وغير الاهل فانما يحصل بتنقيح المناط وحذف الاضافات مثل الاعرابية وكون المحل اهلا وغير ذلك وربما يفرط في القول بحذف الوقاعية ويعتبر محض افساد الصوم وتمام الكلام في ذلك سيجيء ان شاء الله تعالى في اواخر الكتاب واما الثالث فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على ظاهر المتعارف في المحاورات مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود في الآيتين والمقصود في الاولى بيان تعب الام في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال هذه اقسام المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم المذكور في النفي والاثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب ويسمى بلحن الخطاب وفحوى الخطاب وسيجيء الكلام في بيانه في اواخر الكتاب والا فهو مفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب وغير ذلك وسيجيء تفصيلها ان شاء الله تعالى ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو ربما ينافي ما ذكروه في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح فيجعل ما سوى الصريح مفهوما ولعل وجهه كون ما له المدلول غير مذكور في بعض الامثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل مثلا غير مذكور في الآيتين فانه هو الموضوع لا مطلق الحمل وكذلك حرمة الضرب حكم من احكام الوالدين وهما مذكوران صريحا في الآية وقد يذب عن ذلك باعتبار الحيثيات والاعتبارات فان جعل المفهوم في آية التأفيف هو الحرمة وموضوعه هو الضرب فهو غير مذكور وان جعل المفهوم هو حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين فهو مذكور وكذلك الحمل واقل الحمل

قانون اختلف الاصوليون في حجية مفهوم الشرط ولا بد في تحقيق هذا الاصل من رسم مقدمات الاولى ان لفظ الشرط يستعمل في معان قال في الصحاح الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط وقد شرط عليه كذا يشرط ويشرط واشترط عليه ويفهم من ذلك انه اراد به مجرد الالزام والالتزام ولو بمثل النذر واليمين وعن القاموس الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه واستعمله النحاة فيما تلا حرف الشرط مطلقا او ما علق عليه جملة وجودا يعني حكم بحصول مضمونها عند حصوله وقد يستعمل في العلة وفي مصطلح الاصوليين ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط به ولا يستلزم وجوده وجود المشروط

من مصاديق الاستعمال الاول النذر والعهد ونحوهما والشرط في ضمن العقد مثاله انكحك ابنتي وشرطت عليك ان لا
تخرجها عن البلد ومن مصاديق الثاني ما علق من خبر بخبر وان كان متعالياً نذرته وقد تسمية النحاة ان الوصلية ومثل لا
نكرموا فيها انكم على البقاء ان اردن تحصناً ومثل ان كان هذا انساناً كان حيواناً ومن مصاديق الرابع الوضوء شرط الصلوة
والقبض في المجلس شرط صحة الصرف وحول الحول شرط لوجوب الزكوة واما العلامة فقد جعله بعضهم من جملة اطلاقاته لكنه
خلاف ما صرح به اهل اللغة فان اشراط الساعة جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وكذلك بعض الاستعمالات الاخر مثل شرط
الحجام اذا شق الجلد بمبضعه ولم يعلم ماخوذ من المحرك التي ثانيا الجملة الشرطية ايضاً تستعمل في معان كثيرة احدها ما
يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان هذا انساناً كان حيواناً وليس عدمه معلقاً على عدمه
ومنه قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال مبني على قاعدة اهل الميزان حيث يجعلون هذا
التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي ويقولون ان استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم
بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء الجوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدد الالهة والثاني ما يفيد تعليق
عدم الجزاء على عدم الشرط ايضاً مثل اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فعدم التنجيس وجوده معلق على وجود الكرية و
انتفاؤه معلق على انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارف لسان العرب فظاهر هذا الاستعمال كون الاول
سبباً للثاني والنظر انما هو بظاهر الحال مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل من ان الاول اذا كان سبباً فلا يفيد انتفاء
انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى بالاذعان كما يشهد به قوله تعالى لو كان فيهما الهة فغير مسلم ولا اثر
من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس اولى فيه ان العكس هو كون انتفاء الثاني علة لانتفاء الاول ولم يقل به احد بل
هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا الكلام بظاهره وثانياً ان المراد انحصار التسبب في الظاهر وثالثاً ان الاصل عدم
سبب اخر واذا علم له سبب اخر فالتسبب هو احدهما لا بعينه لا تعيناً ومن هذا الباب لولا علي لهلك عمر وقول الحماسي ولو كان
ذو حاجة قبلها لطارت ولكنه لم يطر فان رفع المقدم لا ينتج رفع التالي على قاعدة اهل الميزان ومع ذلك ينفي الاشكال في اطلاق
الشرط على السبب ايضاً لان قولنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة الشرطية اي ما يقول له النحاة شرطاً وهو الواقع
بعد ان واخواته معلقاً عليه حصول مضمون الجملة التي بعده كما هو محل نزاع الاصوليين كما يشهد به قولهم الامر المعلق بكلمة
ان عدم عند عدم شرطه ونحو ذلك لا اذا كان ذلك الواقع بعد ان واخواته شرطاً اصولياً ايضاً فان الواقع بعد هذه
الحروف قد يكون شرطاً وقد يكون سبباً فكما يجوز ان يقال ان قبضت في المجلس يصح الصرف يجوز ان يقال اذا غسلت ثوبك
من البول فيطهر مع انه اذا كان ذلك الواقع شرطاً اصولياً فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوماً له بل هو معنى
الشرط نفسه فالحاصل ان تحدث تلك الهيئة بغيره عن معناه ويصيره سبباً على الظاهر فقولهم مفهوم الشرط
حجة معناه ان ما يفهم من تلك الجملة التي يسمونها النحاة شرطاً فمحل السكون حجة وبعبارة اخرى تعليق الحكم على شيء
بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد بدلالة التزامية لفظية بينة فيكون حجة سواء فهم منه الشرطية
المصطلحة للاصوليين او السببية فلا منافاة اذن بين الشرطية والسببية لتغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح فما
يتوهم من ان قولنا ان قبضت في المجلس يصح الصرف وهو عبارة اخرى عن قولنا شرط صحة الصرف القبض في المجلس والفرق
هو الاسمية والحرفية كالفرق بين من والى والابتداء والانتهاء ان اريد به الشرط الاصولي كما هو الظاهر فلا يتم اذ قد بينا
ان الظاهر من الجملة الشرطية على تقدير الحجية وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو السببية كائناً ما كان فكيف يصير مساوقاً
للشرط الاصولي فحاصل قولنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية سببية الاولى للثانية والا لزم التناقض

ان اريد به معنى

ان اريد به معنى اخر مثل ان يقال المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء شيء اخر وتوقف وجود الاخر عليه ليشمل
السبب ايضاً وان الجملة الشرطية ايضاً تفيد هذا المعنى فهذا وان كان اوجه مما يفيد لكنه ايضاً لا يتم لان الجملة الشرطية
اخص من هذا اذ لا تفيد الا السببية الثالث ما يكون شرطاً لصدق الحكم عن القائل لا لثبوته في نفس الامر مثل
ان نزل الثلج فالزمان شتاء فانه قد لا ينزل الثلج في الشتاء الشتاء اذا عرفت ذلك فاعلم ان محل النزاع هو الجملة الواقعة عقيب
ان واخواتها فالظاهر انه لا فرق بين ادوات الشرط وما دل على التعليق صريحاً او تضمناً فالاسماء المتضمنة معنى الشرط
كالحروف مثل قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولاً ان ينكح المحصنات فمن ما ملكت ايمانكم وموثقة ابن بكير ناطقة بحجية مفهومها
بالخصوص اذا تمهد ذلك فنقول ذهب الاكثرون الى ان تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يدل على انتفاء الحكم عند
انتفائه وذهب جماعة الى العدم والاول اقرب لنا ان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه ان لم يجئك فلا يجب
عليك اكرامه لا لا تكرمه كما توهم وهو علامة الحقيقة فاذا ثبت التبادر في العرف ثبت في الشرع واللغة لاصالة عدم النقل وما
ما قيل معناه في العرف الشرط في اكرامك اياه مجيئه اياك فليس على ما ينبغي وكذا ما ذكره شرذمة في بيت جنس الامر المعلق
بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط لانه ليس علة لوجوده ولا مستلزماً له فلو لم يستلزم العدم العدم خرج عن كونه شرطاً
ويؤدي مؤداه كلام غيرهما ايضاً وهذان الكلامان مبنيان على الخلط بين اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين في
الشرط وقد عرفت ان المتبادر هو السببية ظاهراً وان كان مدخولان بالذات شرطاً مع قطع النظر عن دخول ان فهذان
الكلامان ناظران الى اعتبار لفظ الشرط والغفلة عن ان الشرط معناه في الاصول هو ما ذكراه ونحن انما اثبتنا
التبادر لهذه الهيئة التركيبية فنقول سائر الاستعمالات التي ذكرناها مجازات لتبادر غيرها ولانه خير من الاشتراك
فما يتوهم من انها مستعملة في جميع هذه المعاني والاشتراك والمجاز كليهما خلاف الاصل فلا بد ان يكون حقيقة في القدر المشترك
وهو ما علق عليه وجود المشروط لا وجه له بعد وضوح الدليل هذا الكلام في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط فهو
وان كان خارجاً عن محل النزاع ولكن لما حصل الغفلة لبعض الفحول هنا لخلط الاصطلاحات فتحقيق القول فيه ان
المتبادر منه في العرف احد المعنيين اما ما يتوقف عليه وجود شيء وينتفي بعدمه اعم من ان يكون وجوده علة ام لا
واما معنى الالزام والالتزام فلا وجه لحمله على المعنى الاصولي حيث ما ورد هذا وقد احتجوا على حجية مفهوم الشرط
ايضاً بانه لو لم يفد التعليق انتفاءه عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغواً يجب تنزيه كلام الحكيم عنه وفيه اولاً
ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه الفائدة بل يكفي مطلقها واصالة عدم الفائدة الاخرى لا تنفي احتمالها مع
الغالب وجود الفوائد وثانياً ان هذا لا يناسب القول بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة اللفظية كما هو المعهود
في هذا المقام في السنة القائلين بالحجية فان المعيار في مثال هذه المقامات اثبات الحقيقة والتشبث باصالة
الحقيقة ليكون قاعدة في اللفظ المخصوص ولا يخرج عن مقتضاه الا بما دل دليل على خلافه من الخارج ولذلك يتمسكون
بالتبادر وفهم اهل اللسان كما لا يستفاد من سند كلامهم ببعض الاخبار المذكورة في كتب الاصول واما اثبات الكلية
اللفظية من جهة الدلالة العقلية بمعنى ان العقل يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط فائدة اخرى سوى ما ذكر فلا بد من حمله
على ارادة ذلك فمع ذلك لا اختصاص بحجية المفاهيم فضلاً عن خصوص مفهوم الشرط ولا يقتضي تاصيل اصل عليه بحجية
مفهوم الشرط او مطلق المفهوم بل هو يجري في جميع المواضع وانه انما يتم لو وجد مقام لم يحتمل فائدة اخرى توجب الخروج
من اللغوية وهو ثم يرد عليه انه يؤول النزاع بين المثبت والمنكر الى تجويز اللغو في كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الغرض
ولا اظن احداً من المنكرين يرضى بذلك بل الظاهر منهم انهم انما ينكرون وجود موضع لا يحتمل فائدة اخرى وان ذلك اثبات اللغة

بالعقل وما يقوى من ان الاستقراء يحكم بان كل ما وجد لفظ لا يتصور فايدة سوى فايدة معينة فهو موضوع له فهو بمعزل عن التحقيق فانه لا امر استفادة كون المعنى مرادا من اللفظ واما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل انما نحن نقول بان مفهوم الشرط حجة اذا لم يظهر فايدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه ظهورا مساويا لها او ازيد منها وبالجملة اذا كان هذه اظهر الفوايد لا اذا لم يحتمل فايدة اخرى ايضا قلنا هذا ايضا لا يثبت الدلالة اللفظية واما العقلية الحاصلة بسبب القرائن الخارجية فالظاهر ان المنكر ايضا يعترف بحجيته ولكنه لا يصير قاعدة كلية بخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الاصولية فالذى يليق بقواعد الفن اثبات اظهريتها من بين الفوايد مطلقا لا انه اذا كان اظهر الفوايد فى موضع يكون حجة فى ذلك الموضع واحتج النافون بان فايدة الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان انضمام احد الرجلين الى الاخر شرط فى قبول شهادة الاخر وقد ينوب عنه انضمام امراتين او اليمين فلا يفيد تعليق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدل له وظاهر هذا الاستدلال التسليم فهم السببية كما ذكرنا لكن المستدل به يتمسك فى نفي الحجية باحتمال النايب فلا يكفي مجرد تعليق الحكم بالشرط فى نفي الحكم عند انتفائه وانت خبير بان الاحتمال لا يضر بالاستدلال بالظواهر والا لانسد باب الاستدلال فى الاثبات والاخبار فنقول فيما لم يثبت شرط اخر ولم يعلم تعلق تحقق سبب اخر الاصل عدمه لا يقال هذا ينافى ما ذكرت سابقا ان معنى حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولا للفظ فى محل السكوت وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة عدم تعدد السبب لانا نقول التبادر يقتضي انحصار المدلول ويفيد تعين السببية فى الظاهر وذلك الاحتمال مثل احتمال التجوز فى الكلام الذى يجرى فى جميع الالفاظ المستعملة فى معانيها الحقيقية ولا يعتنى به ابدا والا لما كان المتمسك بالحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع وان ثبت من دليل اخر وجود سبب اخر كالمثال المذكور فيحمل قول الشرط او السبب احد المذكورات كما ان الظاهر من الامر فى الوجوب العينى فاذا ورد امران متضادان فى محل واحد يحملهما على التخيير وذلك لا يوجب خروج صيغة الامر عن كونها حقيقة فى العينى واحتجوا ايضا بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يجوز الاكراه مطلقا فلا يصح التعليق لو اريد به انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وجوابه ان السالبة هنا بانتفاء الموضوع وما يقال ان الواسطة ممكن فلا يستلزم نفي ارادة التحصن ارادة البغاء حتى لا يمكن الاكراه فقد يحصل الذهول عنهما فهو مدفوع بانها ينتفي عند التنبيه وقد يجاب ايضا بان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فايدة سوا وهو متحقق هنا مثل تنبيه الموالى على انهن ان اردن التحصن مع ما بهن من الضعف والقصور فانتم اولى بذلك ويظهر ما فى هذا الجواب مما اسلفنا لك سابقا ويمكن ان يقال ان الشرط هنا ورد مورد الغالب اذ الغالب فى تحقق الاكراه هو ارادة التحصن فلا حجة فيه كما سيجىء والاولى ان يقال ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة فهذا استعمال مجازى لكون المجاز خيرا من الاشتراك او يقال ان اللفظ يقتضي ذلك ولكن القرينة الخارجية مانعة ولولا القرينة على عدم ارادة المفهوم من الاجماع القاطع لعملنا على مفهومه فالاجماع هو القرينة على عدم ارادة ذلك واولى المعانى التى يمكن حمل الاية عليها هو التنبيه على علة الحكم فان القيد الوارد بعد النهى على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون للفعل مثل لا تصل اذا كنت محدثا او للترك مثل لا تبالغ فى الاستقصاء ان حاولت سهولة الفهم او للعلة مثل لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا وما نحن فيه من هذا القبيل اقول ومن هذا القبيل ايضا قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن ان كن يؤمن بالله الاية

فـانون اختلفوا فى ان تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف سواء كان الوصف صريحا مثل اكرم كل رجل عالم او ضمنا مثل فى سائمة زكوة ولى الواجد يحل عقوبته او مقيدا

كقوله

كقوله لان يمتلى بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلى شعرا فامتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير فمفهومه انه لا باس بالشعر القليل احتج المثبتون بمثل ما تقدم فى مفهوم الشرط من لزوم اللغو فى كلام الحكيم فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لعرى الوصف عن الفائدة ولعده العقلاء مستهجنا مثل قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب وبان ابا عبيدة الكوفى فهم من قول النبى صلى الله عليه وآله لى الواجد يحل عقوبته وعرضه ان لى الواجد لا يحل عرضه وقال انه يدل على ذلك وهو من اهل اللسان والجواب عن الاول يظهر مما سبق من انه يلزم اللغو لو لم يحتمل فائدة اخرى والفوائد الجلية كثيرة مثل الاهتمام بحال المذكور ومثل ما نطق على الصلوات والصلوة الوسطى او احتياج السامع اليه او سبق بيان غيره او ليستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد وغير ذلك مما ذكروه فان قيل نقول انه اذا كان ذلك اظهر الفوايد فيجاب عنه بما تقدم فى مفهوم الشرط وبالجملة التعليل بلزوم العراء عن الفائدة واخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضي الا ثبوت فائدة فاذا ثبت من القرينة الخارجية اظهرية هذه الفائدة المتنازع فيها فلا اظن المنكر متحاشيا عن القول بمقتضاها ايضا وما يظهر انكاره من بعضهم لاحتمال ارادة الغير كما يظهر نظيره من السيد ره فى مفهوم الشرط حيث اكتفى فى نفي الاستدلال بمجرد احتمال تعدد السبب فهو ضعيف لما بيناه ومن هذا القبيل قول ابى عبد الله ع فى صحيحة الفضيل قال قلت له ما الشرط فى الحيوان قال ثلثة ايام للمشترى قلت وما الشرط فى غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا واما الاستهجان فهم وما يرى فى حجية فى المثال المذكور فانما هو لكون اصل الحكم فى هذا المثال من باب توضيح الواضحات وكذلك ذكر الوصف هنا والا فقد يكون فائدة الوصف مجرد التوضيح بل نقل عن الاخفش وجماعة من ائمة العربية ان وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد وان مجيئها للتقييد خلاف الوضع غاية الامر تعارض ذلك مع ما نقل من فهم ابى عبيدة وظهور خلافه فيها منا ايضا فيتساقطان فيبقى عدم الدلالة على المدعى واما الجواب عن الثانى فيظهر مما ذكرنا من المعارضة مع ان فهمه لعله كان عن اجتهاد منه فى اللغة وكلام اللغويين واحتج النافون بانه لو دل لدل باحدى الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فظ والا لكان منطوقا واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهنى لا عقلا ولا عرفا والحق فى المسئلة التوقف وان كان الظاهر فى النظر انه لا يخلو عن اشعار كما هو المسلم ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية لكن لا بحيث يعتمد عليه فى الاحتجاج الا ان ينضم اليه قرينة كما فى صحيحة الفضيل المتقدمة ومن هذا القبيل القيود الاحترازية فى الحدود والرسوم واما مثل قوله تعالى اعتق رقبة مؤمنة فلا دلالة على عدم كفاية عتق الكافرة ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهم ولا من جهة مجرد الاجماع عليه كما نقله العلامة ره فى نهج بل لان اتحاد موجب المطلق والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب الحمل على المقيد لان العمل على المطلق ترك للمقيد بخلاف العكس وبالجملة العبد مطلوب فيه ذكره لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال بعتق الكافرة انما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة التى ورد الخطاب بها مع كون المطلوب رقبة واحدة ثم ان ههنا فوايد الاولى انهم ذكروا ان حجية مفهوم الشرط والوصف ونحوهما انما هو اذا لم يكن على طبق الغالب مثل قوله تعالى وربائبكم اللاتى فى حجوركم ولا يحضرنى منهم كلام فى بيان ذلك والذى ان وجهه ان النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشايعة تحضر فى الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى فلو حصل احتياج فى الانفهام من اللفظ فانما يحصل فى النادر فالنكتة فى الذكر لا بد ان يكون شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالب وهو فيما نحن فيه التشبيه بالولد ومما بيناه ظهر السر فى عدم اطراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب فى غير باب المفاهيم ايضا الا ترى انا نجوز التيمم لواجد الماء لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج وايضا قالوا باشتراط عدم كون الحائل العالى بالحكم

مثل ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والنكتة فيه التنبيه على خطاءهم في العلة والحجة ويمكن ارجاعه الى القسم الاول وبالجملة المعتبر في دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي هو عدم القرينة الظاهرة على ارادة الخلاف فكلما ظهر قرينة على ارادة غيره فحملها عليه لا لان الحجية انما هو اذا لم يظهر للقيد فائدة اخرى كما هو مقتضى الدلالة العقلية بل لثبوت القرينة على الخلاف كما هو مقتضى الدلالة اللفظية التنبيه الثالث توهم بعضهم ان فائدة المفهوم وثمرة الخلاف انما تظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل مثل ليس في الغنم المعلوفة زكوة او ليس في الغنم زكوة اذا كانت معلوفة او الى ان تسوم واما اذا كان موافقا للاصل كما في قوله في الغنم السائمة زكوة فلا لان نفي الزكوة هو مقتضى الاصل وقال ان دعوى الحجية انما نشأ من الغفلة عن ذلك لكون المفهوم مركوزا في العقول من جهة الاصل واستشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة في ادلة الاهم من هذا القبيل وانت خبير بما فيه لكمال وضوح الثمرة والفائدة في الموافق للاصل ايضا لان المدعي للحجية يقول بان ههنا حكمين من الشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد في طلب حكم المعلوفة كما ان المنكر يحتاج وكونه موافقا للاصل لا يكفي الا بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل كما ثبت في محله وايضا الاصل لا يعارض الدليل ولكن الدليلين يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح فاذا اتفق ورود دليل اخر على خلاف المفهوم فيعمل عليه من دون تامل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية وربما يرجح المفهوم على المنطوق اذا كان اقوى فضلا عن منطوق واحد وما جعله منشاء للغفلة عن المفهوم اذ كلها مشتركة في الحكم في المخالف للاصل والموافق والامثلة واردة على القسمين كما لا يخفى على المتتبع الثالثة مقتضى المفهوم المخالف انما هو رفع الحكم الثابت للمذكور على الطريقة الثابتة للمذكور وقد وقع هنا توهمان احدهما ما اشرنا سابقا اليه من ان مفهوم قولنا اعط زيدا ان اكرمك لا تعطه ان لم يكرمك وهو باطل لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من الحرمة التي هي مقتضى النهي نعم اذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كما في قوله ع كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب فان مفهومه ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب فانه وان كان مفهومه الصريح نفي الجواز لكنه ملزوم للحرمة وثانيهما ما صدر عن جماعة من الفحول قال بعضهم ان مفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة ليس كل غنم معلوفة فيه الزكوة وان هذا يصدق على تقدير ان يجب في بعض المعلوفة الزكوة وعلى تقدير ان لا يجب في شيء منها ومفهوم قولنا بعض السائمة كذلك هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة كذلك ويلزمه ان يصدق لا شيء من المعلوفة كذلك ويلزم ان يقول مفهوم قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك هو بعض السائمة كذلك وبعضهم على ما صاحب حيث ادعى ان مفهوم قولنا كل حيوان مأكول اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب منه هو انه لا شيء مما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب بان هذه دعوى لا شاهد له عليها من العقل والعرف والعلامة على الشيخ كذلك وانت خبير بان ذلك التوهم نشأ بان يكون انما نشاء من بعضهم من جعل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق وان كان صدوره من مثل ذلك في غاية البعد من مثلهم بل ممن دونهم بمراتب لاختلاف الموضوع ولذلك يتصادقان ايضا والظاهر ان مراده من اطلاق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرازي انما هو ان المفهوم رافع لحكم المنطوق فان نقيض كل شيء رفعه والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع والحق هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم فان الحكم المخالف في جانب المفهوم انما يستفاد من جهة القيد في المنطوق فكل فرد يثبت فيه القيد يتعلق من افراد الموضوع يفهم انتفاء الحكم بالنسبة الى ذلك القيد والا لبقي التعليق بالنسبة اليه بلا فائدة وما توهم ان الفائدة تحصل في الجملة بثبوت المخالفة في الجملة فهو بمعزل عن التحقيق اذ يبقى التصريح بتعلقه بالجميع بلا فائدة فمفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة لا شيء من المعلوفة

هو غفلة م

كذلك فان

كذلك فان وجوب الزكوة معلق على سوم كل غنم ففيه نفي معلوفة كل غنم وما قيل ان ذلك لعله لعدم وجود امر مشهور مشترك بين افراد المنطوق وبعض افراد المسكوت عنه يعني ان جميع افراد ما يؤكل لحمه مثلا يجوز التشرب والتوضي من سؤره منطوق به في الكلام وانما لم يشترك بعض الافراد الغير المأكول اللحم مع كونه شريكا للمنطوق لاجل عدم لفظ مشهور جامع لما ينبغي بيانه الى وقت الحاجة ففيه انه لا ينحصر الافادة في وجود اللفظ المشهور المشترك فقد يصح ان يقال مثلا كل حيوان يجوز التوضي من سؤره الا الكلب مثلا وكذلك في قوله كل غنم سائمة فيه الزكوة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايضا يمكن ان يقال كل غنم فيه الزكوة الا النوع الفلاني فلم ينقطع المنار حتى يلزم تاخير البيان وغيره من الخرازات فلا بد للقيد من فائدة والمفروض انه ليس الا نفي الحكم عن غير محل النطق مع ان القول بكون استعمال القيد هنا لذلك لا لاخراج غير المقيد عن الحكم خروج عن مقتضى القول بحجية المفهوم اذ هو اما مبني على التبادر من اللفظ او على لزوم خلو كلام الحكيم عن الفائدة لولاه كما تقدم وهو انما يصح لو لم يكن هناك فائدة اخرى واما ما ذكره بعضهم ان مفهوم قولنا بعض الغنم السائمة فيه الزكوة الى اخره ان اراد به ان يكون السائمة صفة لبعض الغنم وبيانا له لا للغنم فقط كما هو المناسب لطريقة اهل الشرع فمفهومه ان ليس في البعض الاخر الذي هو المعلوفة زكوة لا ما ذكره وان اراد البعض الغير المعين بان يكون السائمة صفة للغنم لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الميزان فيرجع الحكم نفيا واثباتا الى البعض فانه القيد الاخير لا السوم والنفي والاثبات انما يرجعان الى القيد الاخير على التحقيق فمفهومه ان البعض الاخر من السائمة ليس يجب فيه الزكوة وهذا مما يعرف ويقبل وروده في كلام الشارع فانه تكليف بمبهم مجهول وبالجملة فالمستفاد من العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم الا ما فهموه فالتحقيق ان يقال ان جعلنا الموضوع نفس الطبيعة المقيدة فالاقرب ما ذكره هؤلاء وان جعلناه جزء الموضوع بان يرجع القيد الى كل واحد مما يشمله السور فالاقرب ما اخترناه مثلا اما نقول الحيوان المأكول اللحم حكمه انه يجوز استعمال سؤره او كل واحد من افراده او نقول لكل واحد من افراد الحيوان المأكول اللحم حكم جواز استعمال سؤره فلا بد ان يتامل في ان معنى قولنا كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره موافق لايهما وايهما يتبادر منه في العرف والاظهر الثاني للتبادر فيكون الوصف قيدا لكل واحد من الافراد فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث ينتفي ذلك القيد الرابعة لا دلالة في قولنا في الغنم السائمة زكوة على نفي الزكوة عن معلوفة الابل باحد من الدلالات واستدل فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب يقتضي المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان يقتضي مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها وهذا الاستدلال ضعيف لما اشرنا والاولى ما ذكرنا احتج بعض الشافعية على الدلالة بان السوم يجري مجرى العلة فيثبت الحكم بثبوتها وينتفي بانتفائها وفهم العلية التامة ممنوع والا لكان وجها وجيها

قانون الحق ان مفهوم الغاية حجة وفاقا لاكثر المحققين والظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة كما هو عند النحاة بخلافها في قولهم الى لانتهاء الغاية فالمراد ان تعليق الحكم بالغاية يدل على مخالفة حكم ما بعد النهاية لما قبلها واما نفس النهاية ففيها خلاف اخر نذكره في مبحث بيان ان الى لانتهاء الغاية فلنقدم الكلام فيه لتقدمه على ما بعده فنقول اختلفوا فيه على اقوال ثالثها دخولها ان كانتا من جنس واحد كقولك بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف والا فلا كقول القائل صوموا الى الليل والظاهر ان دليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب ادخاله من باب المقدمة كما في ادخال المرفق في الغسل بخلاف ما لو اختلفا في الهيئة وتميزا في الخارج فلا يظهر ثمرة بين هذا القول وبين القول بالعدم مطلقا ورابعها

للتقييد

بخلاف ما م

عدم الترجيح والحق عدم الدخول لان الاصل بعنوان اللفظ لا يدل على الدخول في الاصل

يتوقف لتعارض الاستعمالات ولعدم ارادة المتكلم ذلك والا فقد يكون الدخول مواظفا للاصل بل المتبادر من اللفظ
عدم الدخول فيكون ذلك ايضا مفهوما من التعليق بكلمة الى واما دخول المرفق في اية الوضوء فانما هو من دليل خارج
لا لان الى بمعنى مع لان الحق انه لانتهاء الغاية وكونه بمعنى مع مجاز وانما يصار اليه من جهة الدليل الخارجي ثم ان التوقف
لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهمه فخر الدين وابطله بانه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع الشيء لوجود
الشيء وعدمه اما اولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والاجمال اعم من الاشتراك ولا ينحصر التوقف في صورة الاشتراك
واما ثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم كما في القرء واما ما قاله فخر الدين من انه لغو لخلو الكلام عن الفائدة
بمثل قول القائل اعندي بعيرة فتامل في ذلك فانه يمكن ارجاع الطهر الى الوجودي ايضا اذا عرفت هذا فلنرجع
الى اصل المسئلة والحق ما قلناه لان المتبادر من قول القائل صوموا الى الليل ان اخر وجوب الصوم الليل ولا يجب
بعده ومن قوله تعم ولا تقربوهن حتى يطهرن عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل ايضا
او حرمة المقاربة بعد حصول الطهر ايضا لما كان الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق
فيكون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا ولم يقل به احد ايضا فان كان المراد من قولك اخر وجوب الصوم
الليل ما ينقطع عنده الصوم فقد صار هذا المفهوم من جملة المنطوق وان كان المراد ما ينتهي عنده الصوم سواء
انقطع او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في المسكوت اعني ما بعد الغاية قلت ان اردت من التصريح بعدم ارادة
المفهوم مثل ان يقول المولى لعبده سر الى البصرة ولا اريد منك عدم السير بعنوان الوجوب بعده فهو مجاز وهو لازم
كل من يقول بحجية مفهوم الغاية فكيف يقول بانه لم يقل به احد وان علم من المتكلم ارادة الحقيقة فلا بد ان يحمل ذلك على
النسخ ان قلنا بجواز النسخ فيما كان اخره معلوما خصوصا اذا كان قبل حضور وقت العمل والا فيقبح صدوره عن الحكيم
وان اردت من ذلك مثل ان يقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد ففيه ان امثال ذلك يتوقف
العرف لتحديد المنازل لا لاعلام المعالم فيتحدد للمسافر من كل علم ومنزل فلكل مسافة مبدء ونهاية ملاحظا بالنسبة اليها
ويعتبر بخصوصها فلا يرد بتجوز ولا يحصل منه نقض على القاعدة وكذلك لا يتم النقض بمثل قوله تعم سبحان الذي اسرى
بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت سيره الى السماء وكذلك قول الفقهاء اذا صام المسافر الى
نصف النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار كما صدر من بعض الفضلاء فان القرينة قائمة على ارادة الخلاف ومطلق الاستعمال
اعم من الحقيقة والاستعمال في معنى المجازي لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة في غيره والنكتة في الاول ان
المحسوس المعاين في نظر الكفار المتعنتين انما كان ذلك الذي ذكر في الاية وكان يمكن اثبات هذه الدعوى بما يحصل لهم
المشاهدة كاخباره ص عن غيرهم وعما وقع بينهم في اثناء الطريق وكان يحصل المعجزة بمجرد ذلك ايضا فالمذكور بعد ما
الى انما هو المنتهى فيما هو مقصود البيان لهم الممكن التسليم عندهم وكذلك المراد من قولهم اذا صام المسافر الى
نصف النهار هو الامساك المخصوص المشروط بالشروط لا نفس الصوم والا فلا معنى للصوم الحقيقي الى نصف النهار
في الحقيقة مفهوم الغاية هنا حجة بمعنى ان المعتبر فيما له مدخلية في عدم جواز الافطار هو الامساك الى نصف النهار
فالامساك ما بعد نصف النهار لا مدخلية له في ذلك فكانه قال الموجب لعدم الافطار انما هو الامساك الى نصف
النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظاير هذه واما قولك وايضا الى اخره فنقول هناك شق ثالث هو ان
آخره
المراد هو الاخر والمنتهى لا بشرط شيء مط لا بخصوص ملاحظة ان ما بعد الاخر بنفسه مخالف لما قبله وينقطع الحكم عنده
ولا عموم ذلك بمعنى ان يلاحظ ان الليل اخر مثلا سواء كان ما بعد الدخول مخالفا او موافقا منقطعا عنده الصوم

[illegible]

91
ام لا ثم يدعى استلزام ذلك المطلق كون حكم ما بعده مخالفا لما قبله احتج المنكرون بعدم دلالة اللفظ على ذلك
باحد من الدلالات اما الاوليان فظ واما الالتزام فلعدم اللزوم وبالاستعمال فيهما معا فيكون للقدر المشترك لكون المجاز
والاشتراك خلاف الاصل ويظهر الجواب عنهما بالتامل فيما ذكرنا **قانون** مفهوم الحصر حجة والمراد به على ما ذكره
جماعة من المحققين هو ان يتقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له مثل الامير زيد والشجاع عمرو فيستفاد منه الحصر
لان الترتيب الطبيعي خلافه والعدول عنه انما هو لذلك وقد يتوهم ان الاولى تعميم المبحث في كل ما قدم وكان حقه التاخير
على ما ذكره علماء المعاني وفيه اشكال لتعدد الفائدة مثل الاهتمام بالذكر او التلذذ او غير ذلك فلا بد اما من عدم
التبادر وهو غير تام في الجميع او ذكر دليل اخر ويجيء الدليل في خصوص ما نحن فيه واختلفوا في كون الامر فيما نحن فيه
من باب المفهوم او المنطوق والصواب ترك هذا النزاع لان الحصر معنى مركب من اثبات ونفي وما له المدلول مذكور
في احدهما فيستفاد المجموع من المجموع وان جعل عبارة عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا ريب انه مفهوم على ما
مر والدليل على افادة الحصر امران الاول التبادر فان المتبادر من قولنا العالم زيد ان العالمية لا يتجاوز عن زيد
الى عمرو وبكر وغيرهما والثاني انه لو لم يفد الحصر للزم الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل وتقريره ان المراد بالصفة
ان كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فينبغي
ان يراد منه مصداقه وهو ليس بغير خاص لعدم العهد وعدم افادة العهد الذهني فيحمل على الاستغراق فيصير
المعنى ان كل ما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر مصداقه في الفرد لاستحالة اتحاد الكثير
مع الواحد وذلك اما حقيقة كما لو فرض انحصار الامارة في الخارج واما ادعاء ومبالغة كما في قولنا الشجاع عمرو
والرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل وقد لا يحتاج الى صرف الصفة الى استغراق الافراد بان يدعى وحدة الجنس
مع هذا الفرد كما في قولك هل سمعت بالاسد وتعرف حقيقته فزيد هو هو بعينه كما ذكره عبد القاهر في الخبر المحلى
باللام وهو الظ من الزمخشري في تفسير قوله تعم اولئك هم المفلحون وهذا المعنى اعلى من الحصر في المبالغة وهو بعينه
جار في قولنا الامير زيد واحتج النافون بان ذلك لو صح لصح في العكس يعني في مثل زيد الامير وعمرو العالم
لجريان ما ذكر فيه ايضا وبانه لو كان الاصل مفيدا له دون العكس لتطرق التغيير في مفهوم الكلمة بسبب التقديم
والتاخير مع عدم تطرق تغيير في المفردات وانما وقع في الهيئة التركيبية اقول اما الجواب عن الاول فاما
اولا فبالقول بالموجب كما صرح به علماء المعاني ويظهر وجهه مما سبق واما ثانيا فبالفرق بين صورة التقديم و
التاخير فان الموضوع هو الذات والمعروض والمحمول هو الوصف والعارض ولذلك اصطلح بعض المتكلمين على
اطلاق الذات على المبتداء والوصف على الخبر فاذا وقع الوصف مسندا اليه فالمراد به الذات الموصوفة به فالمراد
بالامير في قولنا الامير زيد الذات المتصفة بالامارة فاذا اتحد الذاتان بحسب الحمل فيلزم الحصر اعني حصر الامارة
في زيد وان اقتضى قاعدة الحمل كون المراد بزيد هو المسمى بزيد ولم يفد انحصار وصفه في الامارة فاذا وقع مسندا
فالمراد كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول والعارض اعم والحمل وان كان يوجب الاتحاد ولكن حمل الاعم على
الاخص معناه صدق الاعم على الاخص وذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره كما في الكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده
فالمراد من الاتحاد ان المحمول موجود بوجود الموضوع او ان المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد لا انهما موجود
واحد وبهذا يندفع ما يورد هنا ان الحمل لو اقتضى الاتحاد واوجب القصر فيما نحن فيه للزم ذلك في الخبر المنكر ايضا
مثل زيد انسان فان المراد من انسان هو مفهوم فرد ما لا مصداقه كما اشتهر بينهم ان المراد بالمحمول هو المفهوم

ومن الموضوع هو المصداق والمصداق هناك اما فرد معين هو زيد او عمرو وزيد وارادة كل منهما محال لاستحالة حمل
الشيء على نفسه وعلى غيره ومفهوم فرد ما قابل لجميع الافراد فاذا اتحد مع الموضوع في الوجود بسبب الحمل لزم الحصر لما
ذكرنا ان ذلك لا يفيد الا اتحاده مع الموضوع في الوجود لا انهما موجود واحد والحق ان صورة العكس ايضا يفيد
الحصر لا لافادة الحمل ذلك من حيث هو حتى يرد ان الاتحاد الحملي لا يقتضي ذلك بل لان حمل الجنس او الاستغراق يفيد
ذلك اما الاستغراق فظ واما الجنس فلان المقصود منه ان كان مجرد صدقه على هذا الجنس او من حيث انه فرد منه لم يتم ذلك
بحمل المنكر مثل زيد امير فيبقى التعريف لغوا فعلم منه ان المقصود ان زيدا هو حقيقة الامير وماهيته فيفيد المعنى
الذي هو اعلى من الحصر كما مر اليه الاشارة واشار الى ما ذكرنا المحقق الشريف في بعض حواشيه فظهر من جميع ما ذكرنا ان
قولنا الامير زيد يدل على الحصر من وجهين احدهما تقديم المتأخر بالطبع وان صار موضوعا الان الثاني
التعريف على ما مر بيانه واما صورة العكس فمن جهة واحدة هو التعريف واما الجواب عن الثاني فيظهر مما تقدم ايضا
وتوضيحه منع بطلان التالي لو اريد به مجرد المغايرة في ارادة الذات والصفة ومنع الملازمة ان اريد به غير ذلك
والتحقيق فيه ثم ان الكلام لا يختص بالمعرف باللام بل كلما اريد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك صديقي زيد حيث
لا عهد خارجي فانه يحمل على الجنس او الاستغراق كما في قولك ضربي زيدا قائما فالجهتان المتقدمتان حاصلتان فيه
واما صورة العكس فلا يجري ما قدمنا في المعرف باللام فيه بل الظ ان معناه زيد صديق لي على طريق الاضافة
اللفظية ثم قد ظهر لك تمام تعدد الجهتين ان المسند اليه اذا كان معرفا باللام يفيد حصره في المسند وان لم من ٢
يكن حقيقة التأخير ايضا كما في قولهم الكرم التقوى والعلماء الخاشعون والكرم في العرب والامام من قريش كما صرح
به علماء المعاني ولا يلزم منه كون كل ما في العرب كريما ولا كل من في القريش اماما كما لا يلزم في زيد قائم او انسان انحصار القائم
او الانسان في زيد واما الحصر بانما والمراد به نفي غير المذكور اخيرا كقولك انما زيد قائم في قصر الموصوف على الصفة
وانما القائم زيد في العكس فالاشهر الاقوى فيه الحجية للتبادر عرفا ونقله الفارسي عن النحاة وصوبهم وكذلك لغة ايضا
مع اصالة عدم النقل ويدل عليه ايضا استدلال العلماء بمثل قوله انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق
على نفي العمل من دون نية ونفي الولاء لغير المعتق من دون نكير وان كان يمكن القدح فيه بان مقتضى التعريف في
المسند اليه كما مر فقوله انما الاعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية المناقضة للسالبة الجزئية وانت خبير بما
وضوح الفرق بين المحلى بانما وعدمه وان قلنا بدلالة تعريف المسند اليه ايضا ولا اظن ان من يعتمد على دلالة
تعريف المسند اليه على ذلك لا يعتمد على دلالة انما عليه مع كمال وضوحه وكيف كان فالعمدة هو التبادر في سائر الموارد
وقد يستدل بصحة انفصال الضمير معه في مثل قول الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي
فان الوجوه المجوزة للفصل مفقودة سوى ان يكون الفصل لغرض وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا
انا وقد يستدل ايضا بان ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكونا لاثبات ما بعده ونفيه بل يجب ان يكونا لاثبات
ما بعده ونفي ما سواه او على العكس والثاني باطل بالاجماع فتعين الاول وهو ضعيف لان ان انما هو لتاكيد الكلام
نفيا كان او اثباتا كقوله تعم فان الله لا يظلم الناس شيئا وما التاكيدية لا ينفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة فهي كافة
كما في ليتما ولعلما وغيرهما كما صرح به ابن هشام وغيره فالتحقيق انه كلمة متضمنة لمعنى ما والا بحكم التبادر واستعمال الفصحاء
وقد نوقض بقوله تعم انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكور وانما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس لعدم انحصار ارادة الله في اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشاها اي الساعة لانذاره

غيرهم ايضا وفيه ان المراد في الاول الكمل منهم وفي الثاني ان ارادة اذهاب الرجس مقصورة على اهل البيت (ع)
في زمانهم لا غيرهم لا انحصار مطلق ارادة الله في ذلك انه عرفت ان النفي يرجع الى غير المذكور اخيرا وفي الثالث الانذار
النافع وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد اثبت التبادر كونها حقيقة
فيما ذكرنا واحتج منكر الحجية بانه لا فرق بين ان زيدا قائم وانما زيد قائم وما زائدة فهي كالعدم وقد عرفت الفرق
واختلف المثبتون ايضا فقيل انه بالمنطوق لانه لا فرق بين انما الهكم الله وبين لا اله الا الله وقيل انه بالمفهوم لتحقق تمامه
في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا اليه انفا ايضا واما ما والا فلا خلاف في حجية مفهومهما ظاهرا والظ ان الدلالة
فيها بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب المفهوم **قانون** الحق انه لا حجية في مفهوم الالقاب لعدم دلالة
اللفظ عليه باحد من الدلالات ولانه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا لاستلزامهما نفي الصانع
ورسالة نبينا صلى الله عليه وآله واحتج الدقاق وبعض الحنابلة على الدلالة بان التخصيص بالذكر لابد له من مخصص
ونفي الحكم عن غيره صالح له والاصل عدم غيره وايضا قول القائل لست زانيا ولا اختي زانية يدل على ان المخاطب واخته
زانيان واوجب الحنابلة الحد عليه لهذا والجواب عن الاول ان تعلق الارادة مخصص وليس الاسم واللقب قيدا زائدا
في الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة في ذكره وفائدته فائدة اصل الكلام وعن الثاني ان القرينة قائمة على ارادة
التعريض واما مفهوم العدد فمذهب المحققين عدم الحجية فلو قيل من صام ثلثة ايام من رجب كان له من الاجر كذا
فلا يدل على عدمه اذا صام خمسة ايام نعم يحتاج جوازه الى الرخصة من الشرع لان العبادة توقيفية يحتاج الى التوظيف لا
لان القول الاول ناف له فاذا صام الزائد من باب عموم الصوم فلا ضير اصلا وكذلك الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات
ولكن في بعض الاخبار المنع عن التعدي والظ انه من جهة اعتقاد ان الزائد مثل المأمور به في الاجر لا لعدم الجواز واما
اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال بالمنطوق حينئذ لا لان المفهوم يقتضي ذلك
ولو ورد الامر بخمسة لجزى فلا يعارض السابق بان يقال ان مفهوم القول الاول يقتضي عدمها فلا بد من الترجيح واما
في بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي الى ما فوق وما تحت فانما هو بدليل خارجي كعدم جواز زيادة الحد مثلا على
الثمانين او المائة جلدة فانما هو لحرمة الايذاء من دون اذن من الشارع فيقتصر على التوظيف وعدم قبول الشاهد الواحد
انما هو لفقدان الشرط وهو الشاهدان فهو مقتضى المنطوق كما اشرنا وكذا كون الماء اقل من كر او قلتين في
النجاسة ولذلك ترى ان الاكثر ايضا لا ينجس ولان المناط في الحكم هو الكثرة وعدم نقص الماء عن هذا المقدار
لا عدم كونه اكثر من ذلك ايضا وبالجملة الاعداد المعتبرة في الشرع قد يثبت فوق حكمها مع الاقل والاكثر وقد يخالف
فاستعماله عام والعام لا يدل على الخاص وقد يتوهم ان تحديد اقل الحيض بالثلثة واكثره بالعشرة انما استفيد
من مفهوم العدد في قوله اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام فانه لا يجوز التجاوز ولا الاقتصار بالاقل وفيه
ما لا يخفى فان تحديد الاقل لا يتم الا بعدم تحقق الحيض في يومين والا لكان هو الاقل وبان لا يكون الاربعة
اقل والا فلا يتحقق بثلثة وليس هذا من مفهوم العدد في شيء وقس عليه حال الاكثر والظ ان الكلام في المقادير
المسافة وامثالها هو الكلام في العدد واما مفهوم الزمان والمكان فهو ايضا كذلك فان قلت اذا قيل بعه في يوم
كذا وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح وكذا غيره من العقود قلت لان التقييد في الوكالة تابع للفظ ومختص بما قيده
لا من حيث المفهوم بل من حيث انحصار الاذن في ذلك وكذلك السلم يخالفه من رد المفهوم في اختصاص الوكالة و
الوقف ونحوهما بما قيده وصفا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها وصرح بما ذكرنا الشهيد الثاني في تمهيد القواعد

[illegible]

الباب الثاني في العموم والخصوص وفيه مقدمة ومقاصد اما المقدمة فالعام هو اللفظ الموضوع
للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته كما عرفه شيخنا البهائي واحترز بقيد الموضوع للدلالة عن المثنى والجمع المنكر
اسماء العدد فانها لم توضع للدلالة على ذلك وان دلّت وبقوله اجزائه او جزئياته لدخول مثل الرجال على كل من المعنيين
الاثنين من ارادة العموم المجموعي او الافرادي وهذا اصطلاح والا فلا مانع من جعل العشرة المثبتة ايضا عاما كما يشهد به صحة
الاستثناء فالعام على قسمين اما كلّي يشمل افراده او كل يشمل اجزاءه فالعام المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم هو
المعنى الاول ولذلك ذكروا ان دلالة العموم على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي
العددي والافرادي وليس من باب الكل اي الهيئة الاجتماعية المعبر عنه بالكل المجموعي ويظهر الثمرة في المنفي ولو كان الجمع
المضاف في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم بمعنى الكل المجموعي فلم يدل على حرمة قتل البعض بخلاف المعنى الاول نظير ضربت العشرة
وماضربت العشرة وسيجيء ان العموم قد يستفاد من جهة المقام لاقتضاء الحكمة ذلك وهو ايضا ليس من العام المصطلح
وان ترتب عليه احكامه المقصد الاول في صيغ العموم قانون اختلفوا في كون ما ادعى كونها
موضوعا للعموم من الالفاظ موضوعا له او مشتركا بينه وبين الخصوص او حقيقة في الخصوص على اقوال وقيل بالتوقف
ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الالفاظ واختلفوا في الاخر فلنقدم الكلام في الخلاف في اصل
الوضع فالاظهر كونها حقيقة في العموم لنا التبادر فان اهل العرف يفهمون من قولنا ماضربت احدا ومن
دخل في داري فله درهم ومتى جاء زيد فاكرمه العموم ولو قال السيد لعبده لا تضرب احدا ثم ضرب العبد واحدا لاستحق
بذلك عقاب المولى وللاتفاق على دلالة كلمة التوحيد عليه وللاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب
احدا بضرب واحد وان من ادعى ضرب رجل او اردت تكذيبه قلت ماضربت احدا فلولا انه سلب كلي لما ناقض الجزئي
فان سلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي ولقصة ابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم قال لاخصمن محمدا ثم قال يا محمد اليس عُبد موسى وعيسى والملائكة ففهم دليل العموم لانه من اهل اللسان والنبي
من ذلك جوابه حيث قال ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره واما استعمال
كلمة ما في ذوي العقول او العالم منهم كما في قوله تعالى والسماء وما بناها فانما هي خروج عن الحقيقة لنكتة وفي رواية اخرى
اجاب بان المراد عبادة الشياطين التي امرتهم بعبادة هؤلاء فنزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها
مبعدون وحجة القائلين بانها حقيقة في الخصوص وجهان الاول ان الخصوص متيقن المراد من هذه الالفاظ
حيث استعملت سواء اريد منها الخصوص فقط او في ضمن العموم بخلاف العموم فانه مشكوك الارادة ولما كان الوضع
للتفهيم فلابد له من مرجح فالاولى ان يقول انه موضوع للمتيقن المراد فانه اوفق بحكمة الواضع حيث ان الغرض من الوضع
التفهيم وبهذا التقرير اندفع ما اورد على الدليل بانه انما يدل على تيقن الارادة لا على الوضع والجواب ان هذا اثبات
اللغة بالترجيح العقلي وهو باطل لان طريقه منحصر في النقل اما صريحا محضا بالتواتر والاحاد او بانضمام مقدمة من
العقل كما لو استفيد من مقدمتين نقليتين كون وضع مثل عموم الجمع المحلى فانه ثبت بواسطة مقدمتين مستفادتين
من النقل احديهما ما ثبت من اهل اللغة جواز الاستثناء منه باي فرد امكن ارادته من الجمع واحتمل شموله له في كل
موضع وثانيهما ما ثبت ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل وتحصل من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع
ثم العقل يحكم بان الشيء ما لم يكن داخلا في شيء لا يمكن اخراجه منه فثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو معنى كونه
موضوعا للعموم وهكذا واما العقل المحض فلا مدخلية له في اثبات اللغات واما التبادر وصحة السلب في نحو ما فانما

هي ادلة

هي ادلة للفرق بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا باس بتوضيح المقام وان كان خارجا عما نحن فيه لتنبيه الغافل
فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع لبطلان مذهب عباد بن سليمان الصيمري واصحاب التكسير من ان دلالة
اللفظ على المعنى انما نشات من مناسبة ذاتية والا لتساوت المعاني بالنسبة الى اللفظ فاما ان يكون هناك مخصص ومرجح
في الدلالة على المعنى اولا فعلى الثاني يلزم التخصيص من غير مخصص وعلى الاول التخصيص بلا مخصص وهما محالان والجواب اما
بان المرجح هو الارادة اما من الله لو كان هو الواضع كخلق الحوادث في اوقاتها او من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص الاعلام
بالاشخاص او بمنع انحصار المرجح فيما ذكروه لم لا يكون شيء اخر مثل سبق المعنى الى الذهن من بين المعاني في غيره ثم ومصلحة اخرى
منه نعم مع انه يبطله الوضع للنقيضين والضدين واقتضاء اللفظ بالذات الدلالة في وقت دون وقت وشخص دون شخص مما
لا معنى له لان الذاتي لا يتخلف وكذلك وجه السكاكي هذا المذهب واوله بان مراده ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ
والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق فقد ذكروا ان القصم بالقاف لكسر الشيء مع عدم الابانة والفصم بالفاء له مع الابانة
للفرق بين الفاء والقاف في الشدة والرخاء كالقضيمة من الكسر فثبت ان طريق ثبوت الوضع هو النقل لعدم امكان
حصول العلم به من جهة اخرى والمرجحات العقلية والمناسبات الذوقية مما لم يثبت جواز الاسناد اليها في اثبات الاشياء
التوظيفية التوقيفية كالاحكام الشرعية الفرعية وكذلك لا يجوز اثباته بالقياس ايضا كما جوزه قوم من العامة ربما
لدوران التسمية بالاسم مع معنى في المسمى وجودا وعدما كالخمر فانها دائرة مع تخمير العقل وجودا وعدما فقبله عصير وبعده
خل والدوران يفيد العلية فكان الواضع قال سميت هذا خمرا لانه يخمر العقل فكانه جوز تسمية كل ما فيه هذه العلة
خمرا فيكون تنصيصا منه بالعموم كتنصيص في سائر الكليات كاشربة النبيذ او ابل الكتاب وهو باطل لعدم ثبوت حجية
القياس مع ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس لم يجوزه في اللغة وقد يقلب الدوران على المستدل بان التسمية دارت مع
المعنى والمحل وهو ماء العنب ايضا فان المجموع اذا وجد وجد التسمية فاذا انتفى انتفى فالعلة مركبة ثم لا يذهب عليك التسمية
ان رفع كل فاعل لم يسمع رفعه من العرب ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك وكلية اطلاق الرجل على ما لم يطلقه العرب من العرب
وكذلك اقسام المجازات وانواع العلائق ليس من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث
حصل الجزم بتجويزهم ذلك وهذا مما لا خلاف في جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد على التبادر وعدم صحة السلب
ورجحان المجاز على الاشتراك ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل انما هو للتمييز والتفرقة بين المعاني الحقائق
والمجازات والحاصل ان الاجنبي باصطلاح قوم اذا جاهل باوضاع كلماتهم اذا راى انهم يستعملون لفظا في معان
متعددة ولا يعرف انها حقيقة او انها مجاز فلا ريب انه يعرف ان في تلك الاصطلاح الفاظا مفردة موضوعة للمعاني
الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة للمعاني النوعية والفاظا مستعملة في غير الموضوعات لها بعلاقة مجوزة
نوعها من الواضع ونحو ذلك كما هو الديدن في جميع اللغات والاصطلاحات ويعلم ان ما يتكلمون به قد يبلغ اليهم
من واضع اصطلاحهم حقيقة كان او مجازا ولكنه يريد ان يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي يستعملون
فيها لفظا واحدا على التناوب انها حقيقة او انها مجاز فيتفحص عن احوالهم فاما ان يصرحون له بنقل الوضع او يظهر عليه
من اوله مجاوزاته انهم خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الاخر فمن خواص الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب ومن
خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب ومن العلم بالعرض الخاص يحصل العلم بالمعروض ومعرفة خاصة الشيء من خارج لا
يحتاج الى النقل من الواضع فالمقصود بالذات من استعلام هذه الخواص تحصيل العلم بالوضع بعنوان الحقيقة لا تحصيل
العلم بمطلق الوضع وان حصل العلم بالوضع في ضمنه ايضا فان القدر المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل لذلك

الجاهل انما اشكاله في تعيين الخصوصية فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل الحاصل فان قلت نعم ولكن ذلك لا ينفي القول باثبات اللغة بالعقل فان اللغة هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشخصي او النوعي الحقيقي او المجازي فاذا ثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة بالعقل والمفروض هنا اثبات المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر وهو دليل عقلي مع ان اثبات الوضع الخصوص على ما ذكره المستدل هنا ايضا اثبات الحقيقة لا المطلق اللغة قلت المراد من عدم ثبوت اللغة بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من طريق اللم من دون الاسناد الى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع واما طريق الان والاسناد الى وضع الواضع من حيث هو فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة السلب والنقل المتواتر والاحاد كلها معلولات للوضع ودلائلها انية غاية الامر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فلا يدان بوجه ما ذكروه من ان طريق اثبات اللغة اما تواترا او احادا بان مرادهم ان طريقه اما قطعي او ظني فخبر الواحد والتبادر وعدم صحة السلب لو سلم لزم يعني كون الهيئة الخاصة مثلا مستعملا في معنى خاص في اكثر الموارد وامثال ذلك كلها من الظنيات وكلها معلول للوضع واما خاصية العقل وكون الاقل متيقن المراد وامثالها فهي على فرض تسليمها من العلل الموجبة للوضع التي يستدل بوجودها على العلم بوجود الوضع ايضا وهذا هو الممنوع ومثل التبادر واخواته في ادلة الوضع من جملة التوقيفيات فيالا للنقل المتواتر والاحاد مثل اتفاق العلماء الكاشف عن راى المعصوم وتقريره الكاشف عنه فيالا للاخبار المتواترة والاحاد في الشرعيات فافهم ذلك واضبطه فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول وقد يعارض الدليل على فرض التسليم بان العمل على العموم احوط وهو باطل لان ذلك انما يتم في الواجب فقد يكون التكليف بالاباحة هكذا قيل واورد عليه بالمنع في الواجب مطلقا ايضا كما في اقتلوا المشركين فان قتل النفس المحترمة اشد من مخالفة الامر الايجابي انه اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز واجيب بان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر في انها للعموم وبوهن التمسك بمثل هذه الشهرة اقول فيه نظر اما في الاول فلان احتياج المخرج الى المخصص عند المستدل ليس لظهور العام في العموم بل لان اللفظ عنده موضوع لبعض ما صدق عليه مفهوم الصيغة من غير تعيين ولما كان ذلك البعض محتملا لكل واحد من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ العام فلا ان العام ظاهر في الجميع فيحتاج ارادة البعض الى المخصص ولعل هذا التوهم نشا من لفظ وقد خص منه وتعبير المستدل بذلك تماموذ مما بني على مشى الخصم وتكلم باصطلاحه والا فحاصل مراد المستدل ان غالب استعمال الالفاظ التي يدعى عمومها في بعض ما يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع كون غلبة الاستعمال دليلا للحقيقة سلمنا لكنه يصير دليلا اذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقة في الاقل وقد بينا الادلة واما في الثاني فلان متمسك المستدل ليس هو نفس الاشتهار بل لان ذلك المطلب حقيقة لنا والمثل مطابق للواقع حتى ان ذلك المثل ايضا مخصص في نفس الامر بان الله بكل شيء عليم واما انه قال وارد على سبيل المبالغة لانه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا للزوم التخصيص في نفس المثل واحتج القائل بالاشتراك بالاستعمال فيهما وظاهر الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا وبانه لو كانت حقيقة في العموم لعلم اما بالعقل او بالنقل ولا مجال للعقل والنقل اما متواتر او احاد والاحاد لا تفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه وفيه ان التمييز بين الحقيقة والمجاز لا يحصر في نص الواضع او النقل عنه صريحا بل قد يعلم بوجود الخواص والاثار والخاصة موجودة فيها وهو التبادر كما بينا مع انه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم استواء الكل في المتواتر لاختلاف الدواعي والموانع وحجة التوقف عدم

ظهور المأخذ وقد عرفته

قانون

صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة منها لفظ كل والاظهر انه حقيقة في العموم وارادة الهيئة الاجتماعية منه مجاز لتبادر خلافه وهو العموم الافرادي وكذلك لفظ الجميع وما يتصرف منه كاجمع وجمعاء واجمعين وتوابعها المشهورة ومنها لفظ سائر اطلاقه وان كان اظهر في ارادة الباقي فانه ظاهر في تمام الباقي ومنها كافة وقاطبة وما من الشرطيتان والاستفهاميتان واما الموصولتان فلا عموم فيهما الا ان تضمنتا معنى الشرط ويفهم ذلك من الخارج والا فالاظهر الحمل على الموصولة ولا عموم الا ان يحمل من باب الاطلاق الجنسي كما سيجيء في المفرد المحلى باللام والاظهر الاقوى ان ما حقيقة في غير اولي العلم ودعوى انه حقيقة في الاعم منه كما ذهب اليه جماعة ممنوعة وكذلك النكرتان الموصوفتان لا عموم فيهما نحو مررت بمن او بما معجب لك وعن بعضهم الحاق ما الزمانية مثل لا امادمت عليه قائما والمصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع ومنها اي في الشرط والاستفهام وعن جمهور الاصوليين انها عامة في اولي العلم وغيرهم الا انها ليست للتكرار بخلاف كل فلو قال لوكيله اي رجل دخل المسجد فاعطه درهما اقتصر على اعطاء واحد بخلاف ما لو قال لكل رجل فانه يعطي الجميع فعلى هذا يكون عموما اي عموما بدليا كما في المطلق بخلاف كل ومنها مهما واذما وايان واني ومنها متى وحيث واين وكيف واذا الشرطية اذا اتصلت بواحد منها ما واما اذا منفردة فقد يحمل على العموم اذا اقتضاه الحكمة مثل ان وهنالك الفاظ اخر مذكورة في تمهيد القواعد وغيره والمعيار في الكل التبادر فان فهم التبادر فيثبت الحقيقة والا فان اقتضاه الحكمة ايضا فكما عرفت والا فلا عموم وسنفرد الكلام في بعضها للاشكال والخلاف فيه بالخصوص

قانون

اختلف اصحابنا بعد اتفاقهم ظاهرا في افادة الجمع المحلى باللام للعموم في دلالة المفرد المحلى عليه وتنقيح المطلب يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد بالمفرد هنا اسم الجنس ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع فاعلم ان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ له فمفهوم الرجل بمعنى ذات ثبت لها الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المراة هو الجنس ولا يعتبر في تحقق مفهوم وحدة ولا كثرة بل يتحقق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا في ان المراد باسم الجنس هو الماهية المطلقة لا بشرط شيء فيكون مطابقا للمسمى والماهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا والاقوى الاول وذلك لان الاسماء التي يتوارد عليها المعاني المختلفة بسبب تغاير الالفاظ الغير المستقلة عليها كاللام والتنوين والالف والنون وغيرها من التغيرات لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى شخصي ووضع اللفظ له كما انه يحصل لها بسبب لحوق هذه اللواحق اوضاع نوعية مستفادة من استقراء كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة الى كل واحد من المقابلات كل واحد من اللواحق في كل واحد من الاسماء لعله جزاف فيستفاد من ملاحظة تغاير المعاني المختلفة على اللفظ بسبب تغاير الملحقات بحسب المقامات ان هناك مفهوما مشتركا بينها مع قطع النظر عن اللواحق يوجد منه شيء في الكل وينفك بحسب المقامات وليس ذلك في مثل رجل الا معنى الماهية لا بشرط لا يقال الاسم لا يخلو عن شيء من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون شيء منها فلم لا نقول بان رجلا منونا مثلا موضوع لكذا ومعرفا باللام موضوع لكذا وملحقا به الالف والنون لكذا وهكذا فلا يجب فرض الرجل خاليا عن تلك اللواحق حتى يلزم له اثبات معنى ويبقى انه موضوع للجنس والماهية لا بشرط لانا نقول اولا ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن التعيين في الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في التفهيم وثانيا انه مستعمل ايضا في الاسماء المعدودة ولا ريب انه ليس بمهمل بل موضوع وليس له معنى الا ما ذكرنا وثالثا ان كل اللواحق ليس مما يفيد معنى جديدا ولا يجب ان يؤثر في المعنى تاثيرا ومنشا التوهم في هذا الاعتراض لزوم اتمام الاسم باحد

في بيان الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس

المذكورات وبه يظهر ان تنوين التمكن ايضا مما يتم به الاسم ولكنه ليس الغرض منه الا امرا متعلقا بالاعراب كما في جاءني
زيد فقولك رجل جاءني لا امرأة انما اريد به بيان المهية وكذا اسد علي وفي الحروب نعامة وكيف كان فالتمام ان لفظ
رجل اذا خلا عن اللام والتنوين موضوع للمهية لا بشرط ويؤيده ما نقلنا سابقا عن السكاكي اتفاقهم على كون المصادر
الخالية عن اللام والتنوين حقيقة في المهية لا بشرط وعلى هذا فاصل مادة الرجل مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس
موضوع للمهية لا بشرط شيء واذا دخله التنوين صار ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة فالمراد به الطبيعة الموجودة في ضمن
فرد معين ومن هنا غلط من اخذ الوحدة الغير المعينة في تعريف اسم الجنس وادخلها في معناه نظرا الى ان المقصود من الوضع عنه
التركيب لا تفهيم المعنى والاسم لا يستعمل بدون التنوين واللام وغيرهما من المتممات وانت خبير بان الحامل لا يدل
على العام وكونه كذلك في بعض الاحيان لا يستلزم سقطه فان ذلك لا يتم في مثل الرجل خير من المرأة فان قلت انما
اخذ هذه في تعريف المنكر منه قلت مع انه ينافي اطلاق القائل لا يتم في مثل المثالين المتقدمين وفي مثل قولك لمن يسأل
عن شبح يتردد في كونه رجلا او امرأة انه رجل فان المراد من التنوين هنا ليس الاشارة الى الفرد الغير المعين بل المراد انه هذه المهية
لا غيرها والى هذا ينظر من قال ان اسم الجنس موضوع للمهية المطلقة بقولنا رجل في جاءني رجل نكرة لا اسم جنس ولذا جعلوا
النكرة قسيما لاسم الجنس والا فالنكارة قد تلاحظ بالنسبة الى الطبيعة ايضا بحسب ملاحظة حضورها في الذهن وعدمه فرجل في
المثال المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعين الطبيعة وفي المثال المتأخر باعتبار ملاحظة عدم تعين الفرد وبالجملة فههنا
اربعة امثلة رجل اذا خلا عن اللام والتنوين وهذا رجل يعني لا امرأة وجاءني رجل وجئني برجل والرجل خير من المرأة
اما الاول فالمراد به المهية لا بشرط بلا ريب لعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا لان نظره الى المركبات
لا الى مثل الاسماء المعدودة لندرة استعمالها في المحاورات والا فلا بد ان يقول بدخول الوحدة فيه ايضا واما
الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى التنكر في اصل الطبيعة مقابل تعينها في الذهن واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان المراد
منه فرد من ذلك الجنس اما غير معين اصلا كما في جئني برجل او عند السامع كما في جاءني رجل وعلى قول من يقول بدخول
الوحدة الغير المعينة في الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق عند هذا القائل بين اسم الجنس والنكرة ولا يصح له جعل النكرة
قسيما لاسم الجنس اذ كان مراده اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو تعيين للطبيعة والاشارة الى حضورها في الذهن على
المختار ومعنى مجازي لاسم الجنس على القول الثاني لعدم ارادة الوحدة والكثرة جزما فقد استعمل في جزء ما وضع له و
سيجيء الكلام في باب اقسام المعرف باللام وحاصل الكلام وتتميم المرام ان رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين
له وضع والقول بانه لا بد ان يكون الوضع اما مع التنوين او اللام او غيرهما يحتاج الى دليل فان لحوق تلك اللحقات منه
في احاد جميع الالفاظ ليس مسموعا من العرب بل الرخصة منه من العرب انما هو نوعها ولا ريب ان هذه اللواحق تتعاور
على لفظ واحد على مقتضى المقام والقول بثبوت تقديم وضع بعضها على بعض بان نقول مثلا وضع العرب اولا في
استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لسلب ذلك وارادة المهية ثم مع الالف والنون لسلب ذلك وارادة
التثنية وهكذا اجزاء واصناف فالقول بان الجنس المعرف باللام كان اصله منونا ثم عرف باللام او بالعكس وهكذا
قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح فلا بد من اثبات شيء خال عن جميع تلك العوارض يتساوى نسبته الى الجميع فلا بد
من القول بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق له معنى وانما يتفاوت المعنى بسبب لحاق اللحقات بمقتضى حاجة
المتكلمين بحسب المقامات ولا ريب انهم اتفقوا في مثل رجل ان هذه الحروف الثلثة بهذا الترتيب موضوعة للمهية المعهودة
وانما وقع الخلاف في اعتبار حصولها في ضمن فرد ما معين وعدمه والكلام مستظهر والوضع توقيفي مع ان السكاكي

نقل اجماع

نقل اجماع اهل العربية على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للمهية لا بشرط وبعيد الفرق بينها وبين غيرها
ثم نقول اسم الجنس عبارة عما دل على المهية الكلية لا بشرط شيء وهو الاسم الخالي عن اللحقات وقد يلحقه تنوين التمكن
كما في مثل هذا رجل لا امرأة ومنه قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة وقد يلحقه الف اللام للاشارة الى نفس
الطبيعة وتعينها في مثل الرجل خير من المرأة وفي هذه الامثلة لا التفات الى جانب الفرد لا واحدا ولا اكثر واما اذا
لحقه التنوين المفيد للوحدة فح يصير نكرة ولا يقال له ح اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس واذا لحقه الالف والنون
فيصير تثنية فالمراد به فردان من ذلك الجنس وهكذا الجمع واذا لحقه الالف واللام فان اريد بها الاشارة الى فرد خاص باعتبار
العهد في الخارج فهو المعهود الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول والمصباح في زجاجة
ويقال له العهد الذكري او باعتبار حضوره كقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ومنه يا ايها الرجل وهذا الرجل وكما يشار بهذه
اللام الى الفرد المعين المعهود فقد يشار بها الى الصنف المعين من الجنس كما يستفاد ذلك من ارجاع المفرد المحلى باللام الى
الافراد المتعارفة وينصرف اليه وكما يمكن ارادة الفرد المعين من الطبيعة الداخلة عليها اللام بلام العهد هذه فيمكن ارادة
احد معنى المشترك اللفظي ايضا كما هو احد الاحتمالين في الارجاع الى الافراد الغالبة كما سيتبين انشاء الله تعالى وان اشير بها الى تعين
المهية فهو لتعريف الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المرأة وهو قسمان قسم يصح ارادة الافراد منه
لكنه لم يرد كما في المثال المذكور وكما في المعرفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد منه كقولك الحيوان
جنس والانسان نوع وقد يراد بذلك المهية باعتبار الوجود يعني يطلق المعرف بلام الجنس ويراد منه فرد ما من
الموجود في الخارج من دون تعيين لمعهوديته في الذهن وكونه جزئيا من جزئياتها مطابقا لما يصح اطلاقها عليه كما
في قولك ادخل السوق واشتر اللحم وذلك انما يكون اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة المهية من حيث هي ولا من حيث
وجودها في ضمن جميع الافراد كالدخول فيما نحن فيه وهو في معنى النكرة وان كان يجري عليه احكام المعارف وقد يراد بها
المهية باعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وجعل المعهود الخارجي خارجا
عن المعرف بلام الجنس هو المذكور في كلام القوم ووجهه ان معرفة الجنس لا يكفي في تعيين شيء من افراده بل يحتاج الى
معرفة اخرى وفيه ان الاستغراق وارادة فرد ما ايضا لا يكفي فيهما معرفة الجنس بل يحتاجان الى امر خارج وهو ما يدل
على عدم امكان ارادة المهية من حيث هي فيهما وعدم امكان ارادة البعض الغير المعين ايضا في الاستغراق فالاولى ان يجعل
المقسم اسم الجنس اذا عرف باللام ويقال اما يقصد باللام محض تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو اصل موضوع الالف
واللام ولم يقصد ازيد منه باصل العقل فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس واما ان يقصد به الطبيعة باعتبار الوجود
فاما ان يثبت قرينة على ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجي والا فان ثبت قرينة على عدم جواز ارادة جميع الافراد
فهو العهد الذهني والا فالاستغراق ويبقى الكلام في امور الاول انه هل يكفي مجرد المعهودية في الخارج في حمل اللفظ
عليه او يحتاج الى شيء اخر والثاني ان الحمل على العهد الذهني كيف صار بعد عدم امكان الحمل على الاستغراق والثالث
ما وجه الحمل على الاستغراق اذا لم يعهد شيء في الخارج وهل هو من باب دلالة العقل او اللفظ وسيجيء الكلام فيها ثم ان الفرق
بين العهد الذهني والنكرة ليس الا من جهة ان الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي النكرة بالوضع والظاهر انه ربما
يستعمل في كلا معنيي النكرة اعني ما كان من باب جاء رجل من اقصى المدينة ومن باب جئني برجل واما الفرق بين علم الجنس
واسم الجنس فهو ان علم الجنس قد وضع للمهية المتحدة مع ملاحظة تعينها وحضورها في الذهن كاسامة فلذا تراهم
يعاملون معها معاملة المعارف بخلاف اسم الجنس فان التعيين والتعريف انما يحصل فيه بالالة مثل الالف واللام

فالعلم بأنه علم بجوهره واسم الجنس بالالتزام وأما الكلي الطبيعي فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس والمناسب له إنما هو نفس الجنس
وليس كل جنس يكون كليا طبيعيا فالجنس أعم فإن الكلي الطبيعي معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس فالجنس أعم مطلقا وأما
الفرق بين اسم الجمع واسم الجنس فهو أن اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع الثنتين لا افتقار
الجنسية بالمفردات بل قد يحصل في الجمع أيضا لا بمعنى أن المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة كما يوجد في النكرة أنه
الجنس والطبيعة مع قيد وحدة غير معتبرة بل بمعنى أن الجماعة أيضا مفهوم كلي فلك تصوير جميع الصور المتقدمة فيه فيقال
لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلاثة والأربعة وجميع رجال العالم
فقد ينون ويراد به الوحدة أعني جماعة واحدة مثل النكرة الإفرادية في المفرد وقد ينون لمحض التمكن ويراد به المهية بدون
ملاحظة التعين كما في قول الشاعر أقوم آل حصن أم نساء وقد يعرف ويراد به الجنس والمهية مثل والله ما أتزوج
الثيبات بل الأبكار إذا أراد جنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود إذا كان هناك عهد خارجي وقد يراد به العهد الذهني
كقوله تعالى إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا إن قلنا بكون
الجملة صفة للمستضعفين بل قد يثنى ويقال رجالان وقد يجمع كرجال ورجالات إلى غير ذلك وأما التثنية فلا يجري
ما ذكر فيه فإن القدر المشترك بين كل واحد من الجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة الرجال بخلاف رجلان فإن
مفهوم اثنان من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنينيات بخلاف المجموع فإنه ليس من أفراد اثنين من الرجال ولكن
التثنية أيضا قد يراد بها النكرة وقد يراد بها العهد الخارجي بل العهد الذهني أيضا وقد يراد بها الاستغراق فالجنسية تعرض الجمع
كما أن الجمعية تعرض الجنس ثم إن الجمع المعرف باللام قد يراد به الجنس بمعنى أن الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط عنه
اعتبار الجمعية ويبقى إرادة الجنس فح يجوز إرادة الواحد أيضا منه وإلى هذا ينظر قولهم في تعريف الحكم بأنه خطاب الله
المتعلق بأفعال المكلفين حيث نقض بالخواص مثل وجوب صلوة الليل على النبي ع بأن المراد جنس الفعل وجنس المكلف
لكنه مجاز لأن انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد كما صرحوا بأن قولهم فلان يركب الخيل مجاز وبنو
فلان قتلوا فلانا وقد قتله واحد منهم مع أن انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم على القول بأنه حقيقة في العموم كما
هو المشهور المعروف فيكون ح أيضا مجاز التخصيص يمكن أن يقال بعد التجوز وإرادة الجنس فلا يكون إرادة الواحد مجازا بالنسبة
إلى هذا المعنى المجازي ومثل قوله تعالى الرجال قوامون على النساء يحتمل انسلاخ الجمعية وجنس الجمع كليهما ولعل الثاني أظهر
الثالثة قد علمت أن الألفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع شخصي مع قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعي
بالنظر إلى لحوقها فاعلم أن الوضع النوعي الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا باعتبار الحقائق
والمجازات فيحصل الإشكال هنا في أن المعاني المستفادة بسبب لحوق اللام أو التنوين أو غيرهما أنها حقيقة أو أنها مجاز
إذ كما أن وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة أنواع العلائق فقد يكون وضع الحقائق أيضا نوعيا باعتبار الضم و
التركيب يعني تعريف المهية وتعيينها بسبب لحوق اللام مما لا ينبغي الريب في كونه معنى حقيقيا للمفرد المعرف باللام وأما
دلالته على العهد الذهني والخارجي والاستغراق ففيه إشكال ويظهر من التفتازاني في المطول أن استعماله في العهد
الذهني حقيقة فإنه أطلق وأريد منه الجنس وفهم الفرد عن القرينة كما في قولك جاء رجل فإن المعنى المستعمل فيه اللفظ
هو ما كان الغرض الأصلي من استعمال اللفظ هو الدلالة عليه والمقصد الأصلي هنا إرادة الجنس لكنه تم إرادة فرد منه
بانضمام قرينة المقام ويلزم من ذلك كونه في الاستغراق أيضا حقيقة إذ هو أيضا من أفراد تعريف الجنس وبسبب قيام القرينة
على عدم إرادة فرد معين أو غير معين يحمل عليه بل ويلزم ذلك في العهد الخارجي أيضا على ما بيناه من عدم الفرق

الفرق بين اسم الجمع واسم الجنس

وما أدري وسوف إخال أدري

الجمع المعرف باللام

الوضع النوعي

اخراجه

اخراجه عن تعريف الجنس وإدخال صاحبه فيه ويظهر ذلك من غيره من العلماء أيضا وهذا إنما يتم لو جعلنا اسم الجنس هو المهية
لا بشرط والأفضل اعتبار الوحدة الغير المعينة فيه فيصير مجازا بسبب التعريف لإسقاط الوحدة عنه وإرادة الوحدة
الثانية بسبب المقام في العهد الذهني والكثرة في الاستغراق إنما هو بقرينة المقام لا بسبب ما كان في أصل الموضوع له وإن
لم يتم في الاستغراق جزما وأنا أقول الظاهر أن المعرف بلام الجنس لا يصح إطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة لأن مدلول
المعرف بلام الجنس هو المهية المعراة عن ملاحظة الأفراد مع التعين والحضور في الذهن وذكره وإرادة فرد منه استعمال اللفظ
في غير ما وضع له لا يقال التعرية عن ملاحظة الأفراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها فلا منافاة كما يقال هذا رجل لا امرأة وهو
حقيقة جزما لأنا نجيب عنه بنظير ما أشرنا إليه في مبحث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين من أن الوضع توقيفي كالأحكام
الشرعية وأن اللفظ المشترك موضوع لكل من المعاني في حال الوحدة لا بشرط الوحدة وإنه لا رخصة في إرادة غيره معه ولا ريب أن
حال عدم الملاحظة مغاير لحال اعتبار الملاحظة وذكر اللفظ الموضوع لمعنى وإرادة معنى آخر منه غير حمل اللفظ الموضوع لمعنى
على معنى آخر مغاير له في الجملة والثاني مما لا يستلزم المجازية كما في قولك هذا رجل فإن المراد هنا صدق رجل على المشار إليه
ومغايرته وإفادة اتحاد وجودهما لا كونهما موجودا واحدا كما أشرنا في مفهوم الحصر فقولك زيد الرجل يغاير معنى زيد رجل ولذا
يحمل الأول على المبالغة لأن معناه أن زيدا نفس الطبيعة المعينة ومعنى الثاني أنه يصدق عليه أنه رجل إذا عرفت هذا علمت
أن القول بكون الأقسام المذكورة من أقسام المعرف بلام الجنس وأنه حقيقة في الكل غير صحيح فلا بد إما من القول بالاشتراك
اللفظي أو كونه حقيقة في بعضها ومجازا في الآخر والذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره للتبادر وفي
الجنس ومن يدعي الحقيقة في العهد أو الاستغراق لا بد له من إثبات وضع جديد للهيئة التركيبية أو يقول باشتراك اللام لفظا
في إفادة كل منها وتعيينها يحتاج إلى القرينة والتبادر وغيره مما سنذكره سيما أصالة عدم إرادة الفرد يرجح ما ذكرنا وعلى ما ذكرنا
من التقرير في الجمع مطابقا للمفرد لا بد أن يقال إنه أيضا حقيقة في الجنس إذا عرف باللام لكن الغالب في استعماله الاستغراق فلعله
وضع جديد للهيئة التركيبية وسنحققه إن شاء الله تعالى في الكلام في النكرة وإنه حقيقة في أي شيء فقولنا رجل جاءني لا امرأة
وجاءني رجل وجئني برجل ونحو ذلك أنها حقيقة وأنها مجاز أم مشترك بينهما لفظا أو معنى ويظهر الثمرة في الخالي
عن القرينة كقولنا رجل جاءني فيحتمل إرادة واحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى النكرة المصطلحة المجعولة قسيما لاسم الجنس و
يحتمل إرادة نفس المهية بدون اعتبار حضورها في الذهن والظاهر أنه حقيقة في النكرة المصطلحة فإطلاقها على اسم الجنس المنكر
يكون مجازا ويحتمل كونها حقيقة في الأعم **تنبيه** اعلم أن استعمال الكلي في الفرد يتصور على وجوه لا بد من معرفتها
ومعرفة أنها حقيقة أو أنها مجاز منها حمل الكلي على الفرد صريحا مثل أن يقال زيد إنسان فالإنسان قد حمل على زيد ولكن
لم يستعمل في زيد بل استعمل في مفهومه الكلي الذي زيد أحد أفراده وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير لا يقال إن الحمل يقتضي الاتحاد
فإذا كان المراد بالإنسان هو المفهوم الكلي فيلزم أن يكون الإنسان منحصرا في زيد لأنا نقول الاتحاد الحملي لا يقتضي إلا الاتحاد
مع الموضوع في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا وإلا لبطل قولهم الأعم ما يصدق على الأخص صدقا كليا دون
العكس فالحاصل أن زيدا والإنسان موجودان بوجود واحد وإن أمكن أن يوجد الإنسان مع عمرو أيضا بوجود واحد
هكذا ولو أريد كونهما موجودا واحدا فلا ريب أنه لا يصح إلا على سبيل المبالغة وهذا هو مآل قولهم إن الإنسان حمل على
زيد مع الخصوصية يعني أن زيدا لا غير إنسان ويلزم كونهما موجودا واحدا وبهذا الوجه يستفاد الحصر في مثل قولهم زيد
الشجاع على أحد الوجوه وح فلا مجاز في اللفظ أصلا بل المجاز إنما هو في الإسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا يعلم حال
قولنا زيد الإنسان معرفا باللام وأن إسناده مجازي فالأولى أن يخرج هذا من أقسام إطلاق الكلي على الفرد ومنها أن

يطلق الكلي ويراد به الفرد وهذا يتصور على اقسام مثل جاءني رجل وجئني برجل وهذا الرجل فعل كذا فلو اريد باتحاد المفهوم
مع الفرد في كل منها بان يكون المراد جاءني شخص هو الرجل لا غير بان يكون مع الفرد موجودا واحدا ويكون هو هو فلا ريب انه
مجاز في الجميع وهذا معنى قولهم اذا اطلق العام على الخاص مع قيد الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما موجودين بوجود واحد
فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحة وبيانه انا قد حققنا لك ان اللفظ الموضوع للكلي وهو الجنس اعني الشامل
للقليل والكثير المشتمل ثبوت تحققه هو مادة اللفظ المفرد بدون اللام والتنوين واذا دخله تنوين التمكن ايضا في بعض
الصور واما ما دخله تنوين التنكير فلا ريب انه يحصل له معنى آخر بوضع نوعي هو معنى النكرة كساير التصرفات الاخر الموجبة
لتنويع الاوضاع كالتثنية والجمع وغيرهما ففي قولنا جاء رجل اريد شخص معين في الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب
معناه ح في طرف التحليل جاء شخص متصف بانه رجل فيستلزم ذلك النسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين نسبة
خبرية وهو قولنا هو رجل بالحمل المتعارف والكلام فيه هو الكلام في زيد كاتب ولا مجاز في اطرافه ولا في نسبة كما بينا ولو اريد
جاء شخص هو لا غير رجل فيستلزم المجاز في اللفظ بتمام الاطلاق فان الحيثية النحاة لا غير مثلا معنى مجازي للفظ المركب من
رجل فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد لا تستلزم انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل
فاستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الحمل المتعارف وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص ايضا والحاصل
ان اللفظ هنا استعمل في الفرد مع قيد الخصوصية واطلق عليه والمفروض انه لم يوضع الا للماهية والتشخص استعمال في غير ما
وضع له وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحصر فما معنى قولك لا غير في هذا المقام قلت هذا الكلام ناش عن الغفلة عن فهم الحقيقة
والمجاز وتحقيق المقام ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضع له المستلزمة في طرف التحليل للحمل الذاتي فانا اذا سمعنا
ان العرب وضع لفظ الاسد لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع فاذا وصف لنا هذا الحيوان وتميز من بين الحيوانات وقيل لنا هذا
الاسد فلا ريب ان هذا حمل ذاتي وان المجاز ايضا هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر بان يفيدان هذا ذاك بعنوان
الحمل الذاتي لا بالحمل المتعارف فان اسدا في قولنا رأيت اسدا يرمي لم يستعمل الا في الرجل الشجاع ولم يستعمل في زيد مثلا نعم
استعمل الرجل الشجاع الذي اريد من هذا اللفظ في زيد على نهج يتضمن الحمل المتعارف فان التشبيه انما وقع بين مفهوم الاسد
الموضوع
مفهوم الرجل الشجاع بمعنى ان زيدا شبه من جهة انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية واستعير لفظ الاسد
له لزيد من حيث انه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية فلفظ اسد في هذا التركيب مجاز من حيث انه اريد منه الرجل الشجاع وحقيقة
من حيث اطلاقه على فرد منه فاطلاق اسد على زيد له جهتان من احديهما مجاز وهو اطلاقه عليه من حيث انه رجل شجاع ومن الاخرى
حقيقة وهو اطلاقه عليه من حيث انه فرد من افراد الرجل الشجاع وهذا الاخير بعد جعل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع ففي هذا
المثال لم يوجد الحمل المتعارف في المعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث انه رجل شجاع بل حمله ذاتي فان الرجل الشجاع ليس من
افراد المعنى الحقيقي الا على مذهب السكاكي من باب الادعاء حتى يمكن ان يتوهم حمل الاسد عليه لا يفيد انحصار افراده فيه فتم
ان اطلاق المعنى الحقيقي على المعنى المجازي ليس الا من باب الحمل الذاتي فاذا كان من باب الحمل الذاتي فهو يفيد كونهما موجودا
واحدا ادعاء وهذا معنى انحصار المحمول في الموضوع وانحصار المستعمل في المستعمل فيه واذا عرفت هذا في الاستعارة
ان
فتم لك الحال في غيرها من انواع المجاز فان قولنا رعينا الغيث اطلق فيه الغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتي ادعاء بمعنى
النبات غيث لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقي بل هو هو نعم اذا اريد منه النبات الخاص الذي رعوه فاطلاق الغيث بعد
جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف ولا منافاة بين كون اللفظ مجازا في معنى
وحقيقة في حمله على بعض افراد ذلك المعنى المجازي من جهة اطلاق الكلي على الفرد اذا تحقق لك هذا فاعلم ان استعمال الكلي

في الخاص يعني الكلي في الفرد ان كان من باب الحمل المتعارف بان كان المراد بيان اتحاد العام مع الخاص في الوجود لا كونهما موجودا
واحدا وبعبارة اخرى اطلق العام على الفرد باعتبار الحصة الموجودة فيه فهو حقيقة كما بينا لان المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتي
واما اذا اريد الخاص بشرط الخصوصية مع اعتبار القيد فلا يمكن فيه الحمل المتعارف اذ لا وجود للانسان بهذا المعنى في فرد آخر
لاستحالة تحقق الخصوصية في موارد متعددة ضرورة وامكان صدقه على عمرو بالحمل المتعارف انما هو بانسلاخ الخصوصية
ومع الانسلاخ فهو معنى آخر هو الموضوع له لا هذا المعنى ولكن اراد من الحمل المتعارف حمل المشترك المعنوي على افراده لا من قبيل
حمل المشترك اللفظي على معانيه او حمل المعنى الحقيقي والمجازي على معنييه ومن لم يتأمل في جميع ما ذكرنا ظهر لك ان قولنا ان
العام اذا اطلق على الخصوص باعتبار الخصوصية معناه ادعاء كون العام منحصرا في الخاص وغفلة المعترض هنا تدعوه الى
ان يقول لا نم ذلك فان ارادة الخصوصية هنا لا يمنع استعماله في خصوصية اخرى فلا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه فان ما
يستعمل في غير هذه الخصوصية ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقي والخصوصية غير منسلخة بالمرة حتى يصح استعماله في الخصوصيات
المتعددة ولا منافي هذا المعنى المجازي فظهر بطلان قوله وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص وعلى هذا فدخول اللام
الذي يفيد العهد الخارجي حقيقة في المشار اليه مثل هذا الرجل خير من هذه المرأة ونحو ذلك وذلك لان اللام للاشارة الى الشخص
بنصيف بمدخولها اما اتصافا يستلزم الحمل الذاتي كما في تعريف الحقيقة او الحمل المتعارف كما في العهد الخارجي واما ما كان فلفظ
المدخول مستعمل في معناه الحقيقي ولا ينافي ذلك كون المعرف باللام حقيقة في تعريف الجنس مجازا في العهد الخارجي كما حققنا
مع ان الكلام في كون لفظ الكلي حقيقة في الفرد او مجازا ولفظ الكلي هو مدخول اللام فلا مدخلية في تحقق هذا الاطلاق
للام وغيرها من العوارض فان اشير باللام الى الفرد كما في العهد الخارجي فيتضح المقصود واما اذا اشير به الى تعيين الجنس فلا بد ان
يراد من مدخوله نفس الطبيعة المعراة عن الفرد فما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى بلام الجنس اذا استعمل في ارادة فرد ما ويقال له العهد
الذهني فهو حقيقة غير واضح لان معيار كلامهم في ذلك هو انه من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة ولا ريب ان
المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتحدة المتعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا واطلاقه وارادة الماهية
باعتبار الوجود خلاف المعنى الحقيقي فان قلت ان الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد لا تستلزم ملاحظة عدمها قلت
نعم لكنها تنافي اعتبار وجود الافراد وان لم تناف تحققها في ضمن الافراد الموجودة مع انه لا مدخلية للام في ذلك لان لفظ الكلي
على فرده يصير اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كلي مدخول اللام لا المعرف باللام مضافا الى انه لا معنى
لوجود الكلي في ضمن فرد ما لانه لا وجود له الا في ضمن فرد معين مع ان المعرف باللام قد وضع للماهية المعراة في حال عدم
ملاحظة الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المرأة وخصه استعماله في حال ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع كالمشترك
في اكثر من معنى لا يقال هذا في اصل المادة بتقريب انها ايضا موضوعة للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعمالها
على هذا الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير متصور فيما نحن فيه لعدم صحة
حمل الطبيعة على فرد ما والحاصل ان وجود الكلي واتحاده مع الفرد انما يصح في الفرد الموجود الذي هو مصداق فرد ما والمفهوم
هنا من المعرف بلام الجنس هو مفهوم فرد ما ومفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكروه
ان المراد بالمعرف باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا حال وجودها في
الاعيان الخارجية ولا معنى محصل لذلك الا ارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير
للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم مصداقه فرد ما يتحد معها في الوجود وليس بمراد جزما فهذا من باب اشتباه العارض
بالمعروض فان قلت هذا بعينه يرد على قولك جئني برجل فانه اريد منه الماهية بشرط الوجود في ضمن فرد ما يعني مصداق فرد ما

لا مفهوم فرد ما ع

ثم قلت هنا انها حقيقة ولم نقل فيما نحن فيه فلت كونه حقيقة من جهة ارادة النكرة الملحوظة في مقابل اسم الجنس وله وضع نوعي من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه فرد ما وهو ايضا كلي وطلبه يرجع الى طلب الكلي لا طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلي يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين في الخارج بتعيين المخاطب فلو اراد من قولك جئني برجل جئني بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل مشيرا الى الطبيعة الموجودة بالفعل بخلاف هذا الرجل مشيرا الى الطبيعة الموجودة بالفعل في ضمن فرد واما مثل جاء رجل فان اريد منه النكرة فهو بعينه مثل هذا الرجل لانه اطلق على الطبيعة الموجودة فان الرجل الجائي هو مصداق فرد ما لا مفهومه وطبيعة فرد ما موجودة في ضمنه وان اريد منه اسم الجنس فيصح ايضا حقيقة لاطلاقه على الطبيعة الموجودة ومع هذا كله فالعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول ولعلهم توهموا ان ههنا لما اطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا ليس معنى ارادة الخصوصية كما بيّنا فان قولنا هذا الرجل ايضا من باب العهد الخارجي الحضوري ولا ريب ان المشار اليه هو الماهية الموجودة في الفرد لا ان المراد ان المشار اليه هو هذا الكلي لا غير حتى يكون مجازا وظني ان توهم القول بكون المعرف بلام الجنس حقيقة في العهد الذهني انما نشا من انهم لما راوا الاحكام المتعلقة بالطبايع على انواع فمنها ما يفيد حكما للماهية من حسن او قبح او حل او حرمة ونحو ذلك مثل البيع حلال والربو حرام والصلوة واجبة والصوم جنة من النار والخمر كذا والخنزير كذا واللحم كذا ومثل ذلك مما لا يحتاج تصور معناه ولا تحققه الى ملاحظة فرد ومنها ما يفيد تحصيل الماهية مثل صم وصل واشتر اللحم وجئني باللحم وغير ذلك وفي هذه الامثلة يدل الامر على ايجاد الماهية في ضمن الفرد والاتيان بفرد منها لا لانه بعينه غير مقصودة بالذات من باب المقدمة وهذا لا ينافي مدلولا حقيقيا للفظ فالمقصود بالذات من قول القائل اشتر اللحم طلب نقل طبيعة اللحم لا بشرط الى المشتري من دون التفات الى فرد ولكن يلزمه وجوب كون فرد ما مطلوبا بالتبع وهو عين المعرف بلام الجنس ولم يرد من اللفظ فرد ما فظنوا ان هذا المعنى التبعي هو مدلول اللفظ فان قلت ان مراد هؤلاء ايضا هو ما ذكرت لا غير قلت ليس كذلك بل صرحوا بان المعرف باللام مستعمل في فرد ما لان العقل يحكم تبعا بوجود ايجاد فرد ما وان شئت لاحظ كلام التفتازاني في المطول وقد يأتي المعرف بلام الحقيقة لواحد من الافراد باعتبار عهديته في الذهن لمطابقة ذلك الواحد الحقيقة يعني يطلق المعرف بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن على فرد موجود باعتبار كونه معهودا في الذهن وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا اياه كما يطلق الكلي الطبيعي على كل جزئي من جزئياته الى اخر ما ذكره وصرح في موضع اخر بانه انما اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه وفي موضع اخر والحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه هو علم الجنس كاسامة واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهني ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو الاستغراق ومثله كل مضافا الى نكرة وقد صرح بذلك في مواضع اخر ثم قال في اخر كلامه فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلقا على واحد كما في ادخل السوق ورايت اسامة مقبلة حقيقة هو ام مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الى ان قال وسيتضح هذا في بحث الاستعارة وحاصل ما ذكره هنا ان لفظ الاسد لم يوضع للرجل الشجاع ولا لمعنى عام يشمل الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان المجترئ والا لكان استعمال الاسد في الرجل الشجاع في قولنا رايت اسدا يرمي حقيقة لا مجاز العوي بانقل هذا عن الجمهور واستشهد بذلك

طلب

هو

على ان استعمال العام في الخاص حقيقة كما اذا رايت زيدا فقلت رايت انسانا او رجلا فلفظ انسان ورجل لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد كذا اذا قال القائل اكرمت زيدا واطعمته وكسوته فقلت نعم ما فعلت ثم قال وقد سبق في بحث التعريف باللام اشارة الى تحقيقه وهذا كله كما ترى يشهد بانه اراد ان المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما يكون حقيقة والحاصل انه فرق لو اريد من المعرف بلام الجنس فرد ما بل الطبيعة التي توجد في ضمن فرد ما فهو مجاز وهم يقولون انه حقيقة فتبصر بعين الاعتبار وانظر الى ما قيل لا الى من قال لا يقال كيف تجتري على تخطئة ائمة الفن في ذلك وهذا من مباحث الالفاظ لانا نقول هذا الكلام مبني على اجتهادهم في فهم اطلاق الكلي على الفرد وليس ذلك امرا مقصورا على النقل بل فيه للفكر والاجتهاد مدخلية فتفكر مع ان الفاضل الجلبي نقل الاعتراض على دعوى الحقيقة فالقول به ايضا غير مرضي الى ما يظهر من غيره ايضا والحاصل انهم ان ارادوا ان مثل ادخل السوق واشتر اللحم ونحو ان الانسان لفي خسر لتعريف الجنس ولكن العقل يحكم بسبب المقام ان اتيان فرد ما مطلوب بالتبع وهو حقيقة من جهة انه مستعمل في نفس الموضوع له وهو الجنس فنعم الوفاق لكنه غير موافق للكلمات المتقدمة فانها صريحة في الاطلاق على الفرد وما يتوهم من الفرق بين الاطلاق والاستعمال بان الاطلاق يطلق على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال فهو كلام يرجع حاصله الى ما ذكرناه من الدلالة التبعية فلا ريب ان رجلا في قوله نعم وجاء رجل من اقصى المدينة ليس من هذا القبيل وكذا رايت اسدا او رجلا ونحو ذلك فكيف يحول تحقيق المقام على ما يذكره في باب الاستغراق وان ارادوا انه اطلق واريد منه فرد ما او جميع الافراد وهو حقيقة لوجود الكلي في ضمنها مثل رايت انسانا وجاء رجل فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما بيناه غاية الامر ان وجود الكلي في ضمن الفرد علاقة للمجاز وكذا مناسبة الكلي لفرد ما علاقة له بقي الكلام في بيان مطلب من قال ان صيغة افعل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب الراجح لانه قد استعمل فيهما فلو كان حقيقة في احدهما او كليهما لزم المجاز والاشتراك فلو للقدر المشترك وما اجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا تعدد المجاز لو استعمل في كل منهما لان استعمال ما هو موضوع للكلي في الفرد مجاز وما رد به من ان ذلك اذا اريد الفرد مع قيد الخصوصية لا مطلقا فانه لا يخرج عن اشكال واغلاق وذلك لان صيغة افعل مشتملة على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام واما بالنسبة الى الهيئة فهي متضمنة لاسنادين احدهما اسناد الفعل الى المتكلم من حيث الطلب والثاني اسناده الى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره عنه ووضعها بالنسبة اليهما وضع حرفي والمتصف بالوجوب والندب والرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة عن المتكلم فعلى هذا فالموضوع له كل واحد من الجزئيات على التحقيق في وضع الحروف فلو استعمل الصيغة في الموارد الخاصة فهي مستعملة بنفسها فيما وضع له لا انها من قبيل استعمال العام في فرد بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصة في تلك الجزئيات فكما ان كل خاص من كل متكلم خاص وانتساب الفعل الى كل مخاطب خاص نفس الموضوع له للصيغة واستعمال الصيغة فيها حقيقة مثل ان زيدا اذا قال لعمرو اضرب وبكرا قال لخالد اضرب هكذا فكل منهما مستعمل فيما وضع له فكذلك الكيفية الطارية للنسبة في هذه المواضع من الوجوب والندب والطلب الراجح ايضا راجعة الى نفس ما وضع له فلا يصح القول بان ذلك استعمال للعام في الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور ايضا فعلى هذا القول ان قلنا بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب الحتمي الايجابي بعد تصور ذلك المفهوم الكلي حين الوضع وجعله آلة لملاحظة الموضوع له فاذا استعمل في مورد خاص لافادة الايجاب مثل ان يقول زيد لعبده افعل كذا فهو مستعمل في نفس ما وضع له وهكذا في الندب وكذا الطلب الراجح ولا فرق فالمبتدأ في هذا المقام ان اراد ان الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح بمعنى عدم ملاحظة الوجوب والاستحباب

وضع الامر بالنسبة الى المادة والهيئة لاعتبار النسبة اليها

والغفلة عن وجه الرجحان وكيفيته ويكون افراده هي الطلبات الراجحة الصادرة عن خصوصيات المتكلمين بدون قصد تلك
والجابات فان هذا ممكن بالنظر الى الطلب وان كان النظر لا يتم في نفس الامر عن احدهما فلا يخفى ان الافراد ح انما تتشخص وتتميز
بتميز المتكلمين والمخاطبين لا بتفاوت الطلب وملاحظة الوجوب والندب فلو استعمل ح في الوجوب او الندب فيكون مجازا
وان اراد القدر المشترك المنتزع من الوجوب والندب بمعنى الامر الدائر بين الامرين فح يصح كلام المستدل لمنع انه حقيقة فيهما
على المختار في الموضوع له وح يظهر بطلان كلام المجيب ولعل المستدل اراد ذلك لعدم لو فرض استعمال الصيغة
في القدر المشترك بين الامرين بالمعنى الاول اعني الطلب الراجح الخالي عن ملاحظة الوجوب والندب مع عدم الالتفات اليهما
اصلا فيكون مجازا كما يلزم هذا لو قيل بوضعها للوجوب فقط او للندب فقط فعليك بالتامل في موارد اطلاق الكلي و
تميز انواعها وافرادها حتى لا يختلط عليك الامر هدانا الله واياك الى صراط مستقيم الرابعة مقتضى ما ذكرنا من التفرع
في الجمع اولا ان يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات كالمفرد بالنسبة الى الافراد فان جنس الجماعة اذا عرف بلام الجنس و
اريد منه الاستغراق لا بد ان يراد منه استغراقه لجميع ما يصدق عليه مدخوله فيكون عمومه يشمل الجماعات فيكون
معنى جاءني الرجال جاء في كل جماعة من جموع الرجال واورد عليه بان ذلك يستلزم جواز صحته اذا لم يجئ رجل او رجلان
ورد بان رجلا ورجلين اذا انضم الى غيرهما من جاؤا او بعضهم يصير ايضا جمعا آخر فلم يصدق مجيء كل جمع من الجموع
المراد ثبوت الحكم لآحاد كل جمع لا لمجموع كل جمع حتى لا ينافي خروج الواحد او الاثنين فلا يصح جاءني جمع من الرجال باعتبار
مجيء فرد او فردين واورد عليه ايضا بان ارادة ذلك تستلزم تكرارا في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلثة مثلا جماعة فتندرج
فيه بنفسها وجزء من الاربعة والخمسة وما فوقهما فتندرج فيه ايضا في ضمنها بل نقول الكل من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا
في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد منها ايضا لكان تكرارا محضا ولذا التزم الائمة
يفسرون الجمع المستغرق اما بكل فرد فرد واما بالمجموع من حيث المجموع واورد عليه اولا بالنقض بقوله تعالى كل حزب بما
لديهم فرحون وكلما دخلت امة لعنت اختها ونحو ذلك ورده ان الحزب والامة في الآيات قد اعتبرت منفردة منفردة
ولم يعتبر فيه للاحزاب المتداخلة باعتبار مفهوم الحزبية حكم على حدة وهكذا في الامة فاليهود امة والنصارى امة والمجوس امة
وان كان يصدق على كل واحد من اصناف اليهود ايضا وهكذا غيرهم وثانيا بالحل وهو انه ان اريد بالتكرار ان من يحكم
باكرام العلماء لا بد ان يلاحظ ثبوت الحكم للثلاثة مرارا متعددة فهو باطل جزما وان اريد انه لا بد ان يكون الحكم ثابتا
له في نفس الامر مرارا متعددة بحسب مقتضى اللفظ مع انه ليس كذلك فهو ايضا ثم وان اريد ان لنا ان نعتبر دخول الثلاثة
في الحكم باعتبارات فلا يضر على انه يجوز ان يشترط ح عدم تداخل الجماعات واجزائها فلا يلزم التكرار المذكور فاعتبار
العموم بالنسبة الى كل فرد فرد انما يكون مع ابطال الجمعية واعتباره بالنسبة الى كل واحد من الجموع مع بقائه على حالته
الاصلية من اعتبار الجمعية والظاهر انه ايضا يفيد عموم الافراد ضمنا واما اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا
يفيد ذلك فيصح ان يقول الرجال عندي درهم على هذا اذا كان لكل مشتركا في استحقاق درهم واحد ولا يثبت لكل واحد
منهم درهم اذا تمهد هذه فنقول اما الجمع المعرف باللام فالظاهر انه لا خلاف بين اصحابنا في افادته العموم ولا يضر في ذلك
ما ذكرنا من جواز ارادة الجنس والعهد وغيره بل الظاهر ان المتبادر هو العموم الافرادي لا الجمعي ومنسلخ منه معنى الجمعية فالظاهر
ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذي كان يقتضيه الاصل المقرر في المقدمات
من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازا والدليل
الاتفاق ظاهرا والتبادر وجواز الاستثناء مطردا لا يقال جواز الاستثناء لاحتمال ارادة العموم وذلك لا يفيد ارادة

[illegible]

العموم عند المتكلم لانا نقول المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر الى ظاهر اللفظ مطردا في كل مقام لم يقم قرينة على خلافه لا
الجواز العقلي بسبب امكان ان يكون مورد الاستثناء كما لا يخفى واما دلالته بجواز الاستثناء مطردا على العموم فقد مر وكذلك
الجمع المتنافي عند جمهور الاصوليين وتفرع الفقهاء عليه في مسائل الوصية للفقراء او فقراء البلد فان كانوا محصورين صرف اليهم جميعا
مع الامكان والا فيصرف الى ثلثة فصاعدا الا ان المقام قرينة على ارادة الحقيقة واما المفرد المعرف باللام فقيل بانه
يقبل بعده وظاهره نفيه منهم الجنس المعرف باللام الى اقسام تقتضي القول بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك
بل من باب استعمال الكلي في الافراد كما اشرنا اليه وقد يستشم من بعضهم القول بالاشتراك اللفظي واما القائل بافادته العموم
فلعله يرى انه حقيقة في الاستغراق ولعله يدعي وضع الهيئة التركيبية للاستغراق والاظهر عندي كونه حقيقة في الجنس للتبادر
في الخالي عن قرينة العهد والاستغراق ولان المدخول موضوع للماهية لا بشرط اذا خلا عن التنوين واللام واللام موضوعة
للاشارة والتعيين لا غير ومن يدعي الزيادة فعليه بالاثبات وحاصل هذا الاستدلال يرجع الى اعتبار الوضع الافرادي
في كل واحد من اللام والمدخول والرخصة النوعية في مجرد التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التراكيب فلا يرد ان هذا
اثبات اللغة بالترجيح الا انه يمكن ان يقال بعد الرخصة النوعية الحاصلة في انواع الاشارة احتمال ارادة المتكلم بالنسبة
الى الكل متساوية فلا يجري اصل العدم في واحد منها والكلام في ان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط والاصل الحقيقة
لا يثبت الحقيقة في الهيئة التركيبية فالاولى التمسك بالتبادر نعم يمكن الاستدلال هكذا في مقابل من يعترف بكون
تعريف الجنس معنى له اما متوحدا او بكونه احد المعاني المشترك فيها اللفظ الزاما بان يقال كونه حقيقة فيه اتفاقي والاصل
عدم المجاز وجهة الاشتراك ويبقى الكلام مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق وسنبطله انشاء الله تعالى ويدل عليه ايضا عدم
اطراد الاستثناء بمعنى انه لا يصح في العرف في كل موضع وان لم يوجد هنا قرينة ارادة خلاف العموم ايضا لقبح جاءني الرجل
الا البصريين واكرم الرجل الا السفهاء واما الاستدلال بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وعدم جواز جاءني الرجل كلهم
فضعيف لان عدم امكان اكل جميع الاخباز وشرب جميع المياه قرينة على عدم العموم وعدم جواز التاكيد بما يؤكد به العام
لعله لمراعاة المناسبة اللفظية واحتجوا بما حكاه بعضهم عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر
واجيب عنه بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما فيه لما عرفت
من ان عموم الجمع ايضا افرادي وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وفيه ان ما يدل على كون اللفظ للعموم
اطراد الاستثناء في جميع ما يحتمل اللفظ للعموم وغيره على التسوية لا مطلق جواز الاستثناء والاستثناء هنا قرينة على
استعمال اللفظ في الاستغراق مجازا ومن ذلك يظهر التحقيق في الجواب عن الاول ايضا فان التوصيف بالعام قرينة على
ارادة الاستغراق ونحن لا ننكر مطلق الاستعمال وما يقال في الجواب عن الوجهين ان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المعرف باللام
العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف
بينهم فالكلام ح انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد جميع صيغ العموم التي هذا
شانها والدليل لا يثبت الا افادته العموم في الجملة وهو غير المتنازع فيه فانما هو مبني على الاشتراك اللفظي او على اطلاق
الكلي على الفرد وقد عرفت بطلانهما ثم اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل على العموم لكنه لازم ما اخترنا
من كونه حقيقة في تعريف الجنس اذ الحكم اذا تعلق بالطبيعة من حيث هي والمفروض انها لا تنفك عن شيء من افرادها
فيثبت الحكم لكل افرادها والقول بان الطبائع انما تصير متعلقة للاحكام باعتبار وجودها كلام ظاهري بل الطبائع
بنفسها تصير متعلقة للاحكام ومتصفة بالحسن والقبح وغاية ما يمكن ان يقال انه لا وجود لها الا بالافراد وفيه انا

المفرد

نفول بتعلقها بالاثر لا شيء لا بشرط ان لا يكون معها شيء حتى لا يمكن التكليف بها واذا امكن المكلف من الاتيان بها في ضمن الفرد فيصدق عليه انه متمكن منها كما اشرنا في مبحثه وكلا فرق بين تعلق الامر بها او تعلق الحل والجواز والحرمة ونحوها نعم بعد الامتثال بفرد في الاوامر يسقط التكليف وذلك لا يستلزم عدم التخيير في الاتيان باي فرد يمكن حصول الطبيعة في ضمنها واما في مثل احل الله البيع فلا سقوط للحل والجواز بمجرد ثبوته لفرد منه او افراد ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطبايع فقد سلك هنا مسلكا اخر في استفادة العموم اذ وقع المفرد المحلى في كلام الحكيم فقال بان الطبيعة لما لم يمكن تعلق الحكم بها ولا عهد خارجي يكون مرادا بالفرض ولا فائدة في ارادة فرد ما للزوم الاغراء بالجهل فتعين ارادة الاستغراق وهذا الكلام يجري على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظي وغيره واما المفرد المضاف فالظاهر ان المراد به الطبيعة فيستفاد منه العموم باعتبار الطبيعة على ما اخترناه وباعتبار الحكمة على التقرير الاخر ثم ان الشهيد الثاني ره قال في تمهيد القواعد واذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس والعموم حملت على العهد لاصالة البراءة عن الزايد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ومن فروعها ما لو حلف لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها اذا حلف لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا انما يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف اطلاقه عليه الا مقيدا ومنها الحالف لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندي والكلام فيه كالسابق اذ لو كان اطلاقه عليه معهودا في عرفه حنث به الا ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس **قوله** بعد الاغماض عما بينا من انه حقيقة في الجنس واما الحقيقة يقتضي رجاعه الى ارادة الماهية نقول ان اصالة البراءة لا تقتضي الحمل على العهد فقط اذ قد تقتضي الحمل على الجنس او العموم فاذا قال الشارع يجوز السجود على الحجر فاذا جوزنا السجود على اي حجر كان فلا يجب علينا ان نتكلف بتحصيل المعهود لو فرض كونه حصول غير المعهود مثل الفساطيس وامثلته في احكام الشرع كثيرة مع ان ما ذكره في حكاية شرب الماء مع المناقشة في عدم كونه مثالا لما نحن فيه اذ العهد فيه انما هو في الشرب لا الماء يقتضي خلاف ما ادعاه وبالجملة فاصالة البراءة قد تقتضي الحمل على المعهود كما في المثالين الاخيرين وقد تقتضي الحمل على العموم مع ان فيما تقتضي الحمل على العهد انما يتم ما ذكره في الجنس ان اريد به ما يستلزم العموم كما حققناه وان اريد ما يشمل المعهود الذهني فلا يتوافقان لانه قد يكون اصالة البراءة مقتضية للتنكير وان حمل العهد في كلامه على الاعم من الذهني فيقع بعده ايضا لا يتم لان اصالة البراءة قد تقتضي الحمل على العموم مع انه لا يناسب **قوله** ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه هذا كله مع انه لا يقتضي ما ذكره الا عدم ثبوت التكليف في غير المعهود لعدم العلم بارادته لا ان المتكلم استعمل اللفظ في العهد فالاولى ان يقول في موضع اصالة البراءة اصالة عدم ثبوت الحكم الا في المعهود يعني اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد والعموم فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله فيها والاصل عدم ثبوت الحكم في غيره وح يرد عليه انه نعم لو لم يحمل الجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما فان المعهود ح غير معلوم المراد جزما نعم لو اريد بالجنس ما يستلزم العموم كما بينا سابقا فلذلك وجه لكن يبقى عليه الانتظار الاخر واما قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه فيه ان اراد انه يحصل العلم بسبب تقدمه انه هو المراد او الظن فيكون ذلك قرينة معينة لاحد المعاني المشتركة فح لا يبقى لتمام لارادة المعنى الاخر ولا يناسب ذلك التمسك بمقتضى اصالة البراءة وان اراد ان التقدم والمعهودية تجوز ارادة العهد بصحيح فهو ليس لاجل المقام قابلا للاحتمال ومحتملا للاجمال بسبب ارادة كل واحد من المعاني المشتركة ومجرد صلاحية ارادة احد المعاني المشتركة لا يرجح ارادته كما لا يخفى ثم ما يظهر لي ان منشا التباس المقام وخلط الكلام في هذا المرام هو ما تعارف بينهم ان المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة فجعل الشهيد النادرة الافراد الشايعة معهودة وجعل الالف واللام اشارة الى الصنف المعهود المتعارف في المحاورات ثم عمم الكلام في مطلق العهد ونظر الى ان التقدم في اللفظ يرشد الى

ارادة المذكور

ارادة المذكور سابقا في العهد الذكري والتقدم في التعارف والاصطلاح يرشد الى ارادة الافراد المتعارفة فيما كان العهد من جهة ذلك فعلى هذا يكون التقدم قرينة معينة للارادة لا مجوزة ويرد عليه مضافا الى ما سبق ان التقدم الذكري لا يعين ارادة المذكور ولا ظهر في الاحتمال المذكور في صدر المقال واما تعيين التعارف فذلك فالظاهر انه لا مدخلية للالف واللام فيه بل هو لانصراف جوهر اللفظ اليه كما هو شان المطلق وانصرافه الى الافراد الشايعة فلنقدم الكلام في معنى انصراف المطلق الى الافراد الشايعة حتى يتضح المرام فنقول ان ذلك لعله مبني على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك اللفظ في الافراد المتعارفة بحيث هجر المعنى الحقيقي والحقيقة فاذا دار الامر بين ان يكون المراد في كلام الشارع هو الحقيقة العرفية او اللغوية فهو تقديم العرف واثبات الحقيقة العرفية دونه خرط القتاد ولذلك لم يعتبر ذلك علم الهدى ويراعي اصل الوضع ويجري الحكم في جميع الافراد النادرة واما اذا لم يثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر اللغوي بل حصل حقيقة عرفية للفظ في المعنى المتعارف مع بقاء المعنى الحقيقي ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكلي وبعض الافراد لكن يكون استعماله في احد المعنيين اشهر كما في العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين المعاني او حصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال يشكل الحمل على الافراد الشايعة فقط لعله لغلبة مجرد الشهرة في احد معاني المشترك في ترجيحه لمعارضة الشهرة في المجاز التام باصالة الحقيقة الا ان ارادة الافراد الشايعة لما كانت متحققة بالحصول على اي تقدير فيتعين ارادته ويصير الباقي مشكوكا فيه وذلك ليس لترجيح المجاز المشهور او احد معنيي المشترك بسبب شهرته بل لدخوله في اللفظ على اي التقديرين اذا تقرر هذا فنقول ان العهد التجلي معيار الكلام هو هذا المعنى وهذا الامر مختلف له في اللام اللهم الا ان يكون اللام اشارة الى احد معنى المشترك اللفظي كما اشرنا الى امكانه سابقا الا انه ليس في ذلك كثير فايدة مع افادة جوهر اللفظ ذلك وح يبقى الكلام في تعيين المقام بحيث يشمل العهد الذكري **قانون** المشهور ان الجمع المنكر لا يفيد العموم خلافا للشيخ فقال بافادته العموم نظرا الى الحكمة والجبائي لحمل المشترك عنده على جميع معانيه احتج بانه قابل لاحاد الجماعات ومنها الجميع ودلالته على الجميع تحتاج الى دليل والدلالة اللفظية مفقودة فانها منحصرة في الثلثة وانتفاء الاولين معلوم وكذا الثالث لعدم اللزوم فان العام لا يدل على الخاص بخصوص الثلث ايضا معلوم المراد وكذا دلالته على ما نوقش احتج الشيخ ره بان اللفظ يدل على القلة والكثرة فاذا صدر عن الحكيم ولم يبين القلة فعلم عدم ارادتها فيحمل على ارادة الكل حيث لا قرينة على غيره لئلا يلغو كلام الحكيم واحتج الجبائي بانا لو حملناه على جميع حقايقه فكان اولى واجيب عن الاول بان الاقل معلوم الارادة جزما فيعمل عليه ويتوقف في الباقي حتى يتبين وهو لا ينافي الحكمة وعن الثاني بمنع كون اللفظ حقيقة في كل واحد من المراتب بل هو للقدر المشترك بينها مع ان ما ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع المعاني اذا لم يظهر قرينة على التعيين ممنوع بل التحقيق التوقف والاجمال حتى يظهر المراد **اقول** والتحقيق ان يقال ان الجمع المنكر يتصور استعماله على صور الاولى الاخبار عنه بمثل جاءني رجال وله علي دراهم الثانية الحكم عليه بشيء مثل احل الله بيوعا والثالثة الامر بايجاده مثل اقم نوافل والرابعة جعله متعلقا للمامور به مثل اعط ثلثة مالي رجالا او علماء او اضفهم في ايام وصم اياما ونحو ذلك والذي يراد من الاخبار معرفة حال المخبر عنه ولا يقصد الا اسناد الفعل اليه والمقصود بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب كما في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ففي مثل ذلك لا يقتضي الحكمة حمل اللفظ على العموم اصلا ويبقى في الجمع افادة الكثرة ولما لم يتعين من اللفظ فيعلم ان الاقل مراد جزما فالذي يستفاد من المثال الاول بعنوان الجزم هو مجيء ثلثة رجال وثبوت ثلثة دراهم واما الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم للبيوع فلا بد من معرفة اشخاصها بصيغة خاصة بها

او بتابعها فلا تنافى الجواب المذكور منه وحملها على الاقل ينافى الحكمة لعدم التعيين الا ان يرجع ذلك المثال ايضا الى العمو
الاولى فيكون الاشكال فى تعيين البيع لا فى تعيين المبيع بان يقول لا اجمال فى بيان العدد بحيث ينافى الحكمة وهو المقصود
بالذات فى هذا المثال كما فى جاء رجل من اقصى المدينة وانما يحتاج الى البيان فى غيره وهو تعيين اشخاص البيع كتعيين الرجل
فيحتاج فى المثال المذكور الى الذكر والتفصيل وهو خلاف المفروض فان المفروض ان المتكلم فى مقام بيان حكم شخص البيع
ومعلومية حاله كما هو شان الحكيم فى بيان الحكم وما ذكرنا يظهر ان ما اورد على الجواب المذكور بالنقض بانه اذا حصل
عدم المنافاة للحكمة بحمل اللفظ على العدد المتيقن من مدلوله فيجرى ذلك فى المفرد المعرف ايضا فما وجه حمله على العموم
نظرا الى الحكمة لا يتم الا ان يريد ان كلام المستدل والمجيب على بعض هذه الصور لا مطلقا لان ارادة حلية بيع غير معين فى قوله
احل الله البيع لا يحصل له فائدة وحكمة اصلا بخلاف الكلام فى مطلق الجمع المنكر واما الصورتان الاخيرتان فان اريد
منهما مثل ما اريد فى قوله نعم وجاء رجل من اقصى المدينة فالحكمة تقتضى الحمل على العموم وان كنا نتيقن بارادة الاقل يجب
العدد ايضا وان اريد الاتيان به مع عدم قصد التعيين عند المتكلم فلا يحتاج الى الحمل على العموم اصلا بل يحصل الامتثال
بالاقل الافراد اذ يحصل الامتثال بايجاد الطبيعة فى ضمن فرد فهو من باب التخيير المستفاد من الامر بالكلى فكما ان قولك
جئنى برجل يقتضى الامتثال بالاتيان باى رجل يكون فكذا فيما نحن فيه اذ كما ان كل رجل يصدق عليه انه رجل كذلك كل
رجال يصدق عليه انه رجال ولما كان ذلك فى معنى التخيير والتخيير بين الاقل والاكثر لا يقتضى الا كون الاكثر افضل
فالاقل متيقن المراد فالعمدة فى تحقيق المسئلة ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع المنكر فى الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم
عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة فعلى الاول لا بد ان يحمل على العموم لئلا ينافى الحكمة وعلى الثانى يكتفى بالاقل
لاصالة البراءة عن الزائد وحصول الامتثال بالاقل واما حصول العلم بارادة الاقل والشك فى الباقى فهو مشترك
بين المعنيين ثم لا بد ان يعرف ان اللفظ اظهر فى اى المعنيين والظاهر فى الصورة الاولى بل المتعين هو الاول
وكذا فى الصورة الثانية واما فى باقى الصور فالاظهر هو المعنى الثانى فيحمل عليه ويكتفى بالاقل الى ان يظهر من الخارج
ارادة التعيين فاما يحمل على العموم او ينتظر البيان ان كان له مجال ثم ان ما ذكرنا ان الحكمة تقتضى الحمل على العموم
فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن الاجمال مقتضى الحكمة والا فقد يكون مقتضاها الابهام اذا لم يكن وقت الحاجة
الى بيانه ولكن لما كان الاصل عدم تلك الحكمة والظاهر فى اكثر الخطابات انها وقت الحاجة فيحمل على العموم ثم ان
كلام المجيب ظاهر فى ان الاقل متيقن الارادة والباقى مشكوك فيه وهذا لا يتم مطلقا فان الامر الدال على التخيير فى ايجاد
الطبيعة لا يبقى معه شك فى عدم وجوب الازيد من اقل الافراد فقول القائل اعط زيدا دراهم على ما هو ظاهره من تعليق
الحكم بالطبيعة المبهمة مطلقا لا يجعله من باب جاء رجل من اقصى المدينة نص فى اجزاء ثلثة دراهم ولا يبقى معه شك فى عدم
وجوب الازيد ثم ان الظاهر ان مراد المجيب الحمل على الجميع من حيث انه مجموع معانيه المشترك فيها اللفظ لا من حيث انه هو
احد معانيها فعلى هذا يصح معنى عموم الافراد والجميع كليهما فيتجه الجواب بمنع الاشتراك اولا ومنع الظهور فى الجميع ثانيا
ومنع اولويته ارادة الجميع ثالثا والقول بان الحمل على الجميع احوط معارض بانه قد يكون خلافه احوط وعلى ما ذكرنا
فلا يرد ما يقال ان منع الاشتراك اللفظى لا يضر المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد
يشمل جميع الافراد وقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان القول بدلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقة بل
على مذهب الجبائى ايضا فان حمله على الجميع ليس من جهة انه احد معانيه بل لانه يشمل جميع المعانى فاتضح من ذلك انه لا
نزاع فى عدم دلالة الجمع المنكر على العموم بحيث يكون لو استعمل فى غيره كان مجازا ثم تذنيب الحق ان

انّ ما يطلق

انّ اقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقة ثلثة وقال بعض العامة انه اثنان والقول بعدم اطلاقها على الاثنين مطلقا فى
من ولا فرق فى ذلك بين المكسر والسالم وضمائرهما والظاهر انه لا نزاع فى نحو نحن وانّا وجئنا لانه موضوع للمتكلم
مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ لنا لنا يتبادر الزائد على الاثنين عند الاطلاق وعدم تبادر الاثنين فى
ويؤيد ذلك وضعهم للتمييز بين التثنية والجمع علامات وامارات مثل الالف والنون والواو والنون وغير ذلك
احتجوا بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس للاجماع على حجب الاخوين لها عما زاد عن السدس فاطلق الاخوة
على الاخوين فما زاد والاصل فى الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاجماع انما هو الدال على الحكم لا الاية سلمنا
لكنه بضم القرينة لا منفردا ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون
وفيه منع الاختصاص بل هو لهما مع فرعون تغليبا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما فى مستمعون وبقوله
الاثنان فما فوقهما جماعة وفيه ان المراد حصول فضيلة الجماعة مع انه ورد فى الخبر ان المؤمن وحده ايضا جماعة
اذا لم يكن معه من يصلى معه مع ان بيان اللغات ليس من شانه فالمقصود بيان الحكم وقد يجاب ايضا بان النزاع انما هو
فى صيغ الجمع لا فى لفظ الجمع فانه بمعنى مطلق ضم شيء الى شيء وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايضا الثلثة و ما
فوقها وكذا لفظ الجمع اذا لم يقصد به المعنى المصدرى اعنى الانضمام والظاهر انهما ايضا محل النزاع والذى هو خارج
عن محل النزاع وهو ماده ج م ع بمعنى مطلق الضم والالحاق فانه يصدق فى الاثنين ايضا حقيقة قانون
لا خلاف ظاهرا فى ان النكرة فى سياق النفى تفيد العموم فى الجملة ففى بعضها بالنصوصية وفى بعضها بالظهور اما
الاول ففيما اذا وقعت بعد لا الكائنة لنفى الجنس وكذا فيما كانت صادقة على القليل والكثير كشيء وفيما كانت
ملازمة للنفى كاحد وديار ومدخولة لمن ولا فرق بين كون النافى هو لا او لم او لن او غيرها واما الثانى فهو ما
اذا وقعت بعد ليس وما ولا المشبهتين بليس وقد خالف فيه بعضهم والحق انها ظاهرة فى العموم ففى الاول لا
يجوز ان يقال لا رجل فى الدار بل رجلان وما من رجل فى الدار بل رجلان وجواز الاستثناء بان يقال لا رجل فى
الدار الا زيدا لا ينافى النصوصية كما توهم كما لا ينافيها فى الاعداد بخلاف الثانى فيجوز ان يقال ليس فى الدار رجل بل
رجلان بان يراد بالتنوين الاشارة الى الوحدة العددية المعينة ويكون النفى راجعا الى الوحدة لكن الظاهر منه
الوحدة الغير المعينة فهو ظاهر فى العموم فالمثال المذكور اخراج عن الظاهر كما لو قيل ما فى الدار رجل الا زيد واما
سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فليس حكما بالسلب عن كل فرد وهو مخرج عن هذه القاعدة كما لا يخفى
والظاهر انه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنية فى ذلك وان الحكم فى الظهور والنصوصية ايضا لا يختلف فيها فقولك
لا رجال فى الدار ايضا نص فى العموم لكنه نص فى افراد الجموع وان قلنا بكونه ظاهرا فى عموم الافراد ايضا كالجمع المحلى
بلحاظ معنى الجمعية ولذلك يجوز ان يقال لا رجال فى الدار بل رجل او رجلان بخلاف المفرد كما مر والنهى كالنفى فيما
ذكرنا والظاهر ان النكرة فى سياق الاستفهام ايضا مثلها فى سياق النفى فى افادة العموم وذهب جماعة من الاصوليين
الى عموم النكرة فى سياق الشرط ايضا وفرعوا عليه ما لو قال الموصى ان ولدت ذكرا فله الف وان ولدت انثى فلها
المائة فولدت ذكرين او انثيين يشترك بين الذكرين فى الالف وبين الانثيين فى المائة لانه ليس احدهما اولى من الآخر
فيكونهما تاما والاظهر ان مرجع ذلك الى تعليق الحكم بالطبيعة فعمومه من هذه الجهة كما اخترناه فى المفرد المحلى والا
فلا يستفاد العموم من اللفظ واما النكرة فى سياق الاثبات فلا يدل على العموم الا بالنظر الى الحكمة فى بعض الموارد
او بكونه فى معرض الامتنان عند بعضهم واما لو كانت مدخولة للامر نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا

وما فى الدار رجل بل رجلان

الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار قيد زائد من الايمان وغيره الى الاطلاق مع اصل البراءة بنفسها
كفاية ما يصدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه ولذلك يصح الاستثناء منه مطردا فالفرق بين العام والمطلق ان المطلق
من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من
حيث هي كما في تمرة خير من جرادة والوقوع في معرض الامتنان والوقوع في كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم وليس
جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك نحملها على الافراد الشائعة لانها هي مورد الاستعمال
في الاطلاقات ولخروج كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها تشمل الافراد
النادرة واطلاق كلامهم يدل على ذلك ايضا الا ان بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر كما نقل في تمهيد القواعد
وليس ببعيد والاولى التفرقة بين الفروض النادرة فيقتصر في المطلقات ونحوها على الافراد الشائعة ويتمسك في
العموم الى الافراد الغير الشائعة ايضا ان لم تكن في غاية الندرة واما ما هو في غاية الندرة فيتوقف فيه ويحصل الاشكال
فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افراده فيشمل الاندر ايضا الا ان يتوهم ان
الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف الى الوجود الغالب فتأمل كيلا يتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون الطبائع
متعلقة للاحكام كما اشرنا سابقا ثم انهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط
شيء والعام الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وهذا لا يخلو عن خفاء فان المطلق على ما عرفوه في بابه هو الحصة الشائعة في
جنسها وبعبارة اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة ايضا بان المطلق هو الماهية لا بشرط
شيء والنكرة هي الماهية بشرط الوحدة الغير المعينة وجعل الشخص المنتشر عبارة اخرى عنها وغلط من قال بان المطلق هو
الدال على واحد لا بعينه وانت خبير بان ذلك ينافي ما ذكروه في تعريف المطلق واتفاقهم على التمثيل بمثل اعتق رقبة
ويمكن توجيه ما ذكروه في الفرق بين العام والمطلق بان المراد من المطلق هو الماهية لا بشرط والعام هو الماهية بشرط شيء
بان يقال ان المراد برقبة في قوله اعتق رقبة هو مثل ما اريد باسد في قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة او رجل
في مثل رجل جاءني لا امرأة كما اشرنا سابقا ومقتضاه جواز عتق اكثر من واحد في كفارة واحدة ولكن لما كان الامتثال
يحصل بفرد من الكلي سيما اذا كان تدريجي الحصول فلا يبقى ما بعد الواحد امتثالا لانه مقتضى الامر ولا يبقى امر بعد الامتثال
كما حققناه في الواجب التخييري ومسئلة اقتضاء الامر للاجزاء فليس الوحدة مرادة من اللفظ بل استفيد عنه من خارج او يقال ان
الطبيعة لا بشرط اذا تصورها بقيود وشرائط متعددة فتقييدها ببعض القيود انما يجعلها مقيدة بالنسبة الى هذا
القيد بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى سائر القيود فالرقبة في قوله اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين
موضوعة للطبيعة لا بشرط شيء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد
كما ان الاشارة اليه وبعد لحوق التنوين وصيرورته مدخول الامر في هذا الكلام يتقيد بارادة فرد ما منه وهذا يخرج
عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلقة وماهية لا بشرط بالنسبة الى سائر القيود فلو قيل اعتق رقبة
مؤمنة فيحصل هناك قيدان للطبيعة ويبقى الطبيعة بعد مطلقة بالنسبة الى سائر القيود وهكذا ومرادهم في باب المطلق
والمقيد هو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة فتدبر ويمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المطلق والنكرة ايضا باعتبار الحيثية
فرقبة مطلق بالنسبة الى عدم اعتبار غير الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك واغتنم
تنبيه قالوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والمجموع وهو في المثنى واضح فان عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم
المثنى يشمل كل اثنين اثنين وخروج فرد منه غير مضر الا ان يعتبر منضما الى الواحد من فردي الاثنينيات المعدودة كما

اشتراك في عموم الجمع الا انه لا يتم في التثنية المنفية فيصدق لا رجلين في الدار اذا وجد فيها رجل واحد بخلاف لا رجل في
الدار واما عموم الجمع فيتم فيهما ما ذكروه اذا اردنا منه العموم الجمعي على اشكال فيه ايضا كما اشرنا واما العموم الافرادي
كما بيناه هو الظاهر في الجمع المحلى فلا يتفاوت نعم قد يتفاوت باعتبار النصوصية والظهور فالنكرة المنفية في المفرد باللام
نص في عموم الافراد في مثل لا رجل في الدار واما الجمع المنكر المنفي فانما يشمل بعض الآحاد كما في لا رجال في الدار بل
رجل او رجلان او يكون ظاهرا فيه لو سلمنا عدم الجمعية والمفرد نص واما في مثل ليس رجل في الدار وليس رجال في الدار
فالمفرد ايضا اظهر في الشمول لان فيه احتمال ارادة الوحدة المعينة والغير المعينة وفي الجمع احتمالات ثلثة العموم
كالمفرد بانسلاخ الجمعية ونفي الجمع الواحد واثبات الجماعات ونفي الجمع واثبات الواحد او الاثنين واما المفرد المعرف
والجمع المعرف فالامر فيه واضح تمام لقلة الاحتمال في المفرد وكثرته في الجمع باحتمال ارادة العموم الجمعي والمجموعي ايضا
قانون ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال نقله في التمهيد الشهيد ره
عن جماعة من المحققين وقال ان اصل القاعدة من الشافعي ونقل عنه كلاما آخر يعارضه ظاهرا وهو ان حكاية الاحوال
اذا تطرق عليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال والاظهر انه لا تعارض بينهما وانهما قاعدتان
مختلفتا المورد فالاولى هي ما كان جوابا عن سؤال بخلاف الثانية وتفصيل القول فيهما اما الاولى فهو ان السؤال
اما عن قضية وقعت او محتملة ان تقع على وجوه مختلفة واما عنها على تقدير وقوعها كذلك وعلى الاول فاما ان
يعلم ان المسئول بالحال على النهج الذي وقع في نفس الامر او لا يعلم سواء علم انه لا يعلم او جهل الحال اما الاول فلا عموم يعلم ره
في الجواب بل هو انما ينصرف الى الواقعة حسب ما وقع في نفس الامر واما الثاني فان للواقعة وجه ظاهر ينصرف اليه كان ره
اطلاق السؤال فالظاهر ان الجواب ينزل عليه والا فيحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد وترك الاستفصال مع تفاوت
الحال والظاهر انصراف الجواب الى اطلاق السؤال يستلزم الابهام والاضلال وهذا فيما علم عدم العلم واضح واما
فيما لم يعلم فهو ايضا كذلك لاصالة عدم العلم فان علوم المعصومين ايضا حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم الازلي
يقينا ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله للاستصحاب ودلالة الاخبار الصحيحة وما يتوهم ان ثبوت علمهم بنفس
الامر في الجملة مما لا شك فيه وهو يناقض قولنا لا شيء من العلم بحاصل لهم فثبوت بعض العلوم لهم يقينا ينقض عدم
ثبوت العلم لهم بشيء يقينا فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية في المقام فهو كلام ظاهري اذ لا بد من ملاحظة اليقين والشك
بالنسبة الى كل واحد واحد من العلوم لا بالنسبة الى القضايا المنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم الا
اليقين بحصوله وما يتوهم ان القضية الجزئية متيقنة الحصول وان هذا الشك انما حصل من جهة هذا اليقين ونقض
اليقين السابق انما هو بالشك الحاصل من يقين آخر ولا نظم اندراج هذا الشك في النهي الوارد في قولهم لا
تنقض اليقين بالشك فهو ايضا في غاية الوهن اما اولا فلانا نمنع كون الشك حاصلا من جهة هذه القضية بل
قد يحصل الشك مع عدم العلم بهذه القضية ايضا واما ثانيا فلان لفظ الشك واليقين عام في الحديث و
يشمل جميع الافراد واما ثالثا فان كل معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود علته وان كانت العلة
نفس الشك والوهم فالشك قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب من يقين وعلى التقديرين انما
تسبب عن شيء يقيني فان بني على ذلك لا يوجد مورد للرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام القائل
بان من الاشياء ما هو معلوم لهم جزما ومنها ما هو غير معلوم وقد اختلطا فعدم العلم بكون ذلك من المعلوم لا
يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل استصحاب عدم العلم وفيه ان ذلك انما يتم اذا علمنا بان فيما لا

نعلم ماله من الاشياء من جهة المعلومية لهم وعدمها ما هو معلوم لهم وهو فيما نحن فيه تم اذ لا نعلم نحن ان في زمرة ما لا نعلم
حاله من السؤالات ما يعلم العموم واما الثاني وهو السؤال عما لم يقع بعد فهو ايضا يحمل على العموم ان لم يكن له مراد
ظاهر ينصرف اليه واحتمال ان يكون المقام مقتضيا للابهام فلعل المسؤول اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال وترك
بيانه الى وقت الحاجة مع انه خلاف الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت الظهور في العموم وعدم العلم بكون المقام مقتضيا
للابهام يكفي في الحمل على العموم واما الثالثة فهو انه اما نقل فعل المعصوم سواء علم جهته كما لو اخذ مالا عن يد مسلم الفعل
بشاهد ويمين او لم يعلم كما لو اخذ المال عن يد احد ولم يعلم وجهه فلا يجوز التعدي الا ان يثبت بدليل من خارج او
نقل حكمه في مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة تختلف باختلافها الحكم من دون سبق سؤال
وهذه مما يقولون لها قضايا الاحوال وانه لا عموم فيها فانها محتملة لاقتصاره في المادة المخصوصة فقضية عنها
مجمل الحكم فلا يصح الاستدلال واما التعدي في مثل قوله في جواب الاعرابي كفّر حيث سئل عن مواقعة اهله في
نهار رمضان فهو من جهة فهم العلة كما اشرنا في باب المفهوم وسيجيء في باب القياس ولنذكر للقاعدتين مثالين الاولى
ان امراة سئلت عنه ص عن الحج عن ابيها بعد موتها فقال نعم ولم يستفصل هل اوصى ام لا والثانية حديث ابي بكرة
لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال له النبي ع زادك الله حرصا ولا تعد فلا يجوز الاستدلال بها على جواز المشي
وان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون مشي ابي بكرة قليلا لان قدر المتيقن مما لم يحصل الكثرة عادة

قانون

من مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب المشافهة مثل يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس ونحو ذلك لا يعم من تأخر
عن زمن الخطاب بل يظهر من بعضهم انه اجماع اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب الاخرون الى العموم والشمول
والحق هو الاول لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا وقول الاشاعرة بجوازه مكابرة ناشئة عن توهم
تقدم الكلام النفسي وجعلهم التكليف من جملته مع ان الكلام النفسي غير معقول ان التكليف طلب والطلب امر نسبي
لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه فينتفي تعلق الطلب بانتفاء المطلوب منه فينتفي
الطلب بانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع انه لا معنى له لا يدفع الزام حدوث التكليف لانتفاء
الكل في الازل بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا وايضا جواز التكليف مشروطا بالفهم فاذا لم يجز تكليف الغافل والنائم
والساهي بل الصبي والمجنون فالمعدوم اولى بالعدم وكل ذلك عند القائلين بتحسين العقل وايضا المفروض كون
تلك الالفاظ موضوعة للحاضر بحكم نص الواضع والتبادر وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم والملفق من الموجود
والمعدوم فالاصل ارادة الحقيقة ولا يجوز العدول عنه الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه اولا وعلى ثبوت
القرينة ثانيا اما الاول فهو لما ذكرنا من استحالة الطلب عن المعدوم فان قلت ان الطلب من المعدوم قبيح اذا كان على
سبيل الخطاب الحقيقي المنجز لم لا يجوز الطلب عنه على سبيل التعليق قلت اولا ان الطلب التعليقي ايضا لا محصل له
في المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا وان حقيقة ذلك يرجع الى اعلام الموجودين بان المعدومين
يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم وبلوغهم لا الطلب عنهم بالفعل بابانة المطلق اذا وجدوا وان ذلك من
قبيل ان زيد يفعل كذا وثانيا على تسليم جواز ذلك وان المراد من التنجيز هو اعلام الموجودين بان المعدومين
يصيرون مكلفين وامرهم بتبليغهم ذلك ايام نقول ان ذلك يستلزم كون جميع الخطابات الشفاهية مجازات
ان اريد التغليب فهو كما ترى وان اريد استعمال اللفظ في الحقيقي والمجازي على البدل فهو غير جائز ايضا على ما حققناه
سابقا وما يقال في دفع ذلك من ان جميع الخطابات معلقة على شرائط التكليف فهي مختلفة بالنسبة الى احاد المكلفين

من حصلت

من حصلت له بتحقق تحققه وهذا امر واحد لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي ففيه ان التحقيق
ان الخطابات المشروطة لا تتعلق بفاقد الشرائط قطعا كما حققناه سابقا والتعليق لا يصح من العالم بالعواقب وقد
بيّنا في مباحث الاوامر معنى الواجب المشروط فلا نعيده فالخطابات المطلقة لا تتعلق الا بالواجد والغرض من التعليق
بالشرط هو اعلام الحال وان الفاقد للشرط اذا صار واجدا يتعلق به الحكم وقد بيّنا سابقا ان الاصل في الواجبات
هو الاطلاق حيث يثبت التقييد بدليل فلم يتعلق المطلقات الا بمن وجد الشرائط الثابتة سواء فادت بذكر الشرط
لاصل الخطاب او يثبت من دليل خارج فيثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي في الخطابات المتنازع فيها على ما
ذكرت بخلاف الخطابات المشروطة وبطل التنظير والمقايسة واما الثاني فمعدوم لان المفروض انتفاء الدليل عليه و
الاشتراك في اصل التكليف مع كون الرسول مبعوثا الى الكافة لا يثبت الخطاب كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر ان القول
بان تلك الخطابات بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة الى النائي فكما انه يجوز الخطاب في الكتاب الى
من يصل اليه بعد سنة او ازيد فهكذا يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة من سيوجد ولو بعد مدة فهذا الكتاب لا وجه له
لان الكلام في المكاتبة والمراسلة بعينه هو ما ذكرنا لانها لا تنفع الا الى الموجود الفاهم اذا اريد منه الطلب الحقيقي
والا فيكون المراد من الكتابة ايضا هو العمل على ما يشتمله من الاحكام من باب الوصية لا التكلم والتخاطب مع ان احتمال
ذلك لا يكفي ولا بد للمدعي ان يثبت ذلك فان قلت فاذا امتنع الخطاب ولو على سبيل المجاز فما الذي يثبت التكاليف
للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم قلت اخبر الله رسوله بانهم اذا وجدوا يصيرون مخاطبين مكلفين بهذه
الاحكام واخبر رسوله خلفائه وهكذا ولا يلزم من ذلك اخبار المعدوم حتى يلزم محذور القبح السابق الوارد في خطاب
المعدوم لان ذلك اخبار الموجود بحال المعدوم وذلك معنى ادعائهم الاجماع على الاشتراك فالحاصل انا لا نقول
بمخاطبة المعدومين بهذه الخطابات لا حقيقة ولا مجازا بل نقول باشتراكهم معهم في الحكم بدليل اخر من الاجماع و
الضرورة والاخبار الواردة في ذلك المدعى فيها التواتر من غير واحد فان قلت لو قلنا بجواز شموله للمعدومين
مجازا بمعنى اخبار الموجودين بان المعدومين مكلفون بذلك بقرينة اشتراكهم في التكليف الثابت بالاجماع والضرورة
او قلنا بعدم شموله اصلا وقلنا بالاشتراك من دليل اخر مثل الاجماع والاخبار الواردة في ذلك فاي ثمرة للنزاع في
القول بكونه حقيقة في الاعم او مجازا في خطاب الملفق من الموجود والمعدوم او عدم الشمول اصلا وثبوت الحكم
من الخارج قلت يظهر الثمرة في فهم الخطاب فان خطاب الحكيم بما له ظاهر وارادة غيره بدون قرينة قبيح فان قلنا
بتوجه الخطاب الى المعدومين فلا بد لهم من ان يتبينوا فهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم التفحص عن اصطلاح
زمن الخطاب بل ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على المتأخرين التحري والاجتهاد في تحصيل
فهم المخاطبين وطريقة ادراكهم ولو بضميمة الظنون الاجتهادية ومنها اصل عدم النقل واصل عدم السقط
والتحريف وعدم القرينة الحالية الدالة على خلاف الظاهر وامثال ذلك وربما يذكر هنا ثمرة اخرى وهي ان شرط اشتراك
الغائبين للحاضرين في الشرائع والاحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع هو ان يكونا من صنف واحد فوجوب
صلوة الجمعة مثلا على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبي ص او نائبه الخاص لا يوجب وجوبه على الغائبين الفاقدين
لذلك لاختلافهم في الصنف من حيث انهم مدركون للسلطان العادل ونائبه بخلاف الغائبين فعلى القول بشمول
الخطاب للغائبين يمكن الاستدلال باطلاق الاية على نفي اشتراط حضور الامام او نائبه بخلاف ما لو اختص بالحاضرين
لانهم واجدون للسلطان العادل او نائبه فلا يمكن التعدي عنهم الى الغائبين الفاقدين لاختلافهم في الصنف

انت خبير بما فيه اذا اعتبار الاتحاد في الصنف كما تجده فلم ولا يحيط ببيانه ثم واحتمال مدخلية كونهم في عصر النبي
او انهم كان صلوتهم خلفه وامثال ذلك في الاحكام الشرعية وحصول التفاوت بذلك وعدم الحكم باشتراك الغائبين
معهم من جهة هذه المخالفة والتفاوت مما يهدم اساس الشريعة والاحكام راسا كما لا يخفى ومدخلية حضور السلطان او
نائبه فيما نحن فيه على القول به انما هو من دليل خارج من اجماع وغيره نعم نقول لو اورد على القول باشتراط السلطان او
نائبه باطلاق الاية واستدل به على ابطال الاشتراطات وجه عدم التقييد في الاية بهذا الشرط كون الخطاب مختصا
بالحاضرين وورود الاية مورد الغالب من حصول الشرط بوسيلة الواجب بالنسبة اليهم مطلق بالنظر الى هذا الشرط
نعم لو كان الخطاب شاملا للغائبين لتم الاستدلال باطلاق الاية في دفع الاشتراط للزوم القبيح بارادة المطلق وارادة
المشروط والحاصل ان القول بان الاجماع يثبت على الاشتراك الا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له الا لزوم ادعاء الاجماع
في كل واحد واحد من المسائل المعلوم اشتراك الفريقين فيها والقول بان شرط الاشتراك اتحاد الصنفين المستلزم
لبيان امر وجودي هو مابه الاشتراك بينهما لا يمكن تفسيره بان المراد ان الفريقين مشتركان الا ما وقع النزاع فيه لكون
كل ما لم يقع فيه النزاع صنفهما متحدا وما وقع فيه النزاع مختلفا فتحقيق المقام ان المستفاد من الادلة هو ثبوت الاشتراك
مطلقا ولزوم ادعاء الاجماع بالخصوص في كل واقعة واقعة مجازفة والواجب المشروط مطلق بالنسبة الى واجد الشرط
مقيد بالنسبة الى الفاقد ولا مدخلية في ذلك لزمان الحضور والغيبة من حيث هو فلو وجد الغائب الشرط يصير الواجب
بالنسبة اليه مطلقا كما لو فقد الواجد في زمان الحضور وقد يحصل الشرط ببعض زمان الحضور فيظن ان التفاوت انما
كان من جهة زمان الحضور وان ذلك صار سببا لاختلاف الصنف فلو فرض في زمان النبي اسر جماعة من المسلمين بعضهم
في ايدي الكفار وذهابهم الى بلاد الكفر من دون رخصة امامهم في صلوة الجمعة فلا ريب انه لا يجب عليهم صلوة الجمعة
على القول بالاشتراط ولو فرض ظهور صاحب الزمان في البوادي فايبه الخاص فلا ريب انه يجب على من ادركه اقامة الصلوة
فآل الكلام الى ان الفارق والموجب لعدم الاشتراك وجدان الشرط وفقدانه لا الغيبة والحضور فبعد ثبوت الاشتراط هو
لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه فالكلام انما هو في اثبات الاشتراط وعدمه ومجرد احتمال مدخلية
كونهم مدركين خدمة النبي ومصلين خلفه شبيها للشرط كما ترى اذ امثال ذلك مما لا يحصى ولم يقل احد بذلك في
غير ما نحن فيه وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين نعم على القول بالاشتراك مطلقا بمعنى ان الواجب مطلق مع
وجود الشرط مطلق ومشروط مع فقده مطلقا ولكن النزاع في ثبوت الشرط فاذا استدل النافي للشرط على المثبت باطلاق دفع
الاية فيمكنه الرد بان الخطاب مخصوص بالحاضرين مجلس الخطاب والاطلاق بالنسبة اليهم لعله لكونهم واجدين للشرط
حين الخطاب ونحن فاقدون له فلا يجب علينا ولو كان الخطاب مع الغائبين ايضا لكان واجبا مطلقا لقبح الخطاب عن الحكيم بما
ظاهره وارادة خلافه فالمستدل باطلاق الاية يريد نفي الاشتراط مطلقا والمجيب بان الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد دفع
دلالته ذلك على ما ادعاه لا اثبات الاشتراط من كون ذلك خطابا للحاضرين وهم صنف مخالف للغائبين فلا بد للمستدل
للاشتراط التمسك بدليل اخر فاذا عورض ذلك الدليل بهذا الاطلاق فيجاب بان الاطلاق ليس متوجها الى الغائبين
فرجع الثمرة الى فرع من فروع الثمرة الاولى وهو ان الخطاب اذا كان مع الغائبين يجب ان يعملوا على مقتضى ظاهر الخطاب
وهو الاطلاق كالحاضرين بخلاف ما لو لم يكن كذلك وبالجملة حاصل مراده من ذكر هذه الثمرة بعد اشتراط اتحاد الصنف نفسه
بعدم كونه مما وقع النزاع فيه او وقع الاجماع على عدم الاتحاد انه لا نزاع ان صلوة الجمعة مثلا واجبة على المشافهين
لانهم كانوا يصلون مع الرسول وعلى كل من هو مثلهم في وجود المنصوب من المعدومين فهم مشاركون لهم الى يوم

القضية فالقدر

القضية فالقدر المسلم من الاجماع هو ذلك واما المعدومون الفاقدون لذلك فلا اجماع على مشاركتهم فح يثمر القول بشمول
الخطاب للمعدومين فعلى القول به يثبت الوجوب عليهم ايضا من غير تقييد بوجود المنصوب لاطلاق الاية وتوهم ان
المعيار في المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا ريب ان القدر المسلم الثابت للمشافهين من وجوب الصلوة هو ما داموا
واجدين للصلوة خلف النبي او من نصبه فاذا فقد هؤلاء المشافهون ذلك المنصب بمسافرتهم او ممنوعيتهم عن ذلك بمثل
فوت النبي وغير ذلك فلا ريب انه لا اجماع على مشاركتهم ح مع المدركين فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين فاذا
اثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين وجوب الصلوة على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فلا بد ان يثمر القول باختصاص
الخطاب للموجودين وجوبها على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فهذا من ثمرات الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب بتعبير
لا من ثمرات التعلق بالغائبين والحاضرين مع حصول الشك في عمومه للفاقدين على القول باختصاصه للموجودين فلم لا
يحصل الشك في عمومه للفاقدين على القول بشموله للمعدومين ايضا ولو فرض ان في ذلك نوع تفرقة لفهم الخطاب الحاضرين
والغائبين في العموم والخصوص فقد عرفت ان ذلك على تقدير صحته رجوع الى الثمرة الاولى فثمرة نفي اشتراط اذن المعصوم
انما يترتب على ما ذكر على دعوى العموم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين بمعنى ان العموم لما كان غير مقيد بوجدان الاذن
وهو شامل للفاقد والواجد فينتفي اشتراط الاذن لا ان الخطاب لما كان للمعدومين فالمنتفي اشتراط الاذن ودعوى
كونهما متساويين بمعنى ان كل معدوم فهو فاقد وكل موجود فهو واجد مع بطلانه في نفسه ومغايرتهما في المفهوم فاختلاف الاحكام
في العنوانات وان تصادقت مصاديقها قد عرفت ضعفه كما هو الاستلزام فان قلت على القول باختصاص الخطاب
بالموجودين خرج الفاقدون منهم بالدليل قلت على القول بشموله للمعدومين خرج الفاقدون منهم ايضا بالدليل
فان الدليل اذا كان هو فقدان الشرط فهما مشتركان فيه وان كان شيء اخر فلا بد من بيانه لا يقال ان التخصيص في الاول صح
دون الثاني لكون الباقي اقل لان المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين ومع ملاحظة الموجودين والمعدومين
معا وضعف المعدوم في جنب الموجود يندفع هذه الحزازة احتج المخالف بان رسول المعدومين هو رسول الحاضرين
بالضرورة ولا معنى للرسالة الا بتبليغ الخطاب وباحتجاج العلماء في جميع الاعصار بهذه الخطابات من بعد زمن الصحابة الى
الآن من دون نكير وذلك اجماع منهم والجواب عن الاول منع المقدمة الثانية ان اريد بتبليغه على سبيل المخاطبة
وعدم لزوم الخطاب لو اريد ما يعم بان اخبار الموجودين باخبار المعدومين بثبوت التكليف عليهم بالمقصود من هذه الخطابات
على الوجه الذي قصد الحاضرون ومشاركة الرسول بينهم لا تقتضي ازيد من ذلك والجواب عن الثاني منع ان احتجاجهم
عليهم من جهة ان الخطاب متوجه اليهم بل لاثبات اصل الحكم فيما جهل اصل الحكم واختلف فيه وبعد ثبوت اصل الحكم
في الجملة يعترفون بثبوته لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين في الاحكام بالاجماع والضرورة ونظير ذلك في الفقه
كثير غاية الكثرة الا ترى ان المخاصمة في انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسات وعدمه اذا ورد احدهما على الاخر ثم ورد
تدل على مذهبه في بعض الافراد كالروايات الدالة على ان الطير اذا وطئ العذرة ودخل في الماء القليل لا يجوز التوضي
به للقائل بالنجاسة والروايات الدالة على عدم نجس الغدير بموت الجرذ فيها للخصم لا يرد احدهما على الاخر بان ذلك في
مورد خاص كالعذرة لا يشمل العذرة الدم والبول ولا عدم جواز التوضي عدم الشرب وكذلك لا يشمل الجرذ غيرها من النجاسات ولا علم
الغدير غيرها من مياه القليلة بل يدفع احدهما دليل الاخر انما هو من جهة القدح في السند والدلالة والاغتضاد
او غير ذلك لانهما يسلمان ان عدم الفرق بين افراد النجاسة وافراد الماء اجماعي والغرض من الاستدلال اثبات نفس
الحكم لا عمومه وشموله وبالجملة في هذه النظاير يندفع استبعاد بعض المتاخرين من عدم ذكر مستند الاشتراك حين الاستدلال

بتلك الخطابات مع انه هو المعدوم وادعاء ان ظهور المستند بحيث يعلمه كل احد من الخصوم مما يحكم البديهة بفساده مع
ان جماعة منهم ادعى ان الشركة في الحكم بديهي معلوم بالضرورة من الدين ومن الحق الذي لا محيص عنه وبالجملة فقد ثبت من
الضرورة والاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادعى تواترها البيضاوي ايضا في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ان
المعدومين مشاركون مع الحاضرين في الاحكام الا ما اخرجه الدليل بل الظاهر ان الدليل المخرج انما هو من جهة عدم حصول
الشرط في المعدومين في الواجبات المشروطة كالجهاد وصلوة الجمعة على القول باشتراطها بحضور السلطان او نائبه لا من جهة
تفاوت الحاضرين والغائبين بل لو فرض فقد الموجودين للشرط لكانوا كالغائبين ولو فرض وجدان الغائبين له لكان
حكم الله في مثل الموجودين كما اشرنا سابقا وقد نص بذلك مولانا الصادق ع في رواية ابن ابي عمير والزبيدي في الجهاد لان
الاولين والاخرين في ايضا في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم سواء الامر علنا او حادث يكون الاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء
والفرائض عليهم واحدة يسئل الاخرون عن اداء الفرائض كما يسئل عنه الاولون الحديث ومما يوضح ما ذكرنا ان العلماء
يستدلون في جميع الاعصار بالخطابات المفردة ايضا مثل افعل وافعلي ونحو ذلك فلا ريب في عدم شمولها فالمقصد انما هو
اثبات نفس الحكم واحتجاج بعضهم بالروايات الواردة في ان كثيرا من تلك الخطابات نزلت في جماعة تشاووا بعد النبي ص وما ورد
في ان كثيرا منها ورد في الائمة مثل قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس منقوض بان ذلك من البطون والكلام انما هو في
الظاهر مع انه تعالى قال لليهود فلم تقتلون انبياء الله من قبل ولا ريب ان ذلك كله مجاز اريد به مطلق التبليغ ولا ينحصر التبليغ
في الخطاب كما اشرنا ومن ذلك يندفع ايضا ما احتج من ورود الامر بقول لبيك بعد قول يا ايها الذين امنوا ولا بشيء من
الائك يا رب اكذب بعد قراءة فباي الاء ربكما تكذبان مع ان لبيك لا يدل على كون الخطاب معهم بل الظاهر ان المراد منه
اظهار الايمان سيما مع ملاحظة عدم استحبابه بعد قوله يا ايها الناس واستحبابه بعد قوله يا ايها الذين امنوا الا ترى تكرر
في صوت النبي وكلمة في الايات التامة مع ان غير المكذبين مامورون بذلك ايضا والمكذبون لا يقولون ذلك وكذا
احتجاجهم بمثل قوله تعالى لانذركم به ومن بلغ لعدم انحصار الانذار في الخطاب كما مر وكذلك بقوله ص فليبلغ الشاهد الغائب
بل هو على خلاف مراده ادل وههنا كلمات واهية واستدلالات سخيفة اخر لا يليق بالذكر منها الاستدلال بقول المصنفين
في كتبهم اعلم وتامل وتدبر ولا ريب انه مجاز اريد به الايصاء بل نصب علامة للاغلاق والاشكال كنصب الاعلام
للفراسخ وقد يتوهم ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين ولكن تمام الكتاب المبلغون واحدا بعد واحد مقام المتكلم بها فلم
يخاطبها الا الموجود الحاضر فكان الكتاب نداء مستمرا من ابتداء صدور الخطاب الى انتهاء التكليف والتحقيق ان المكتوب
الذي ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي ومنه الى المعنى من حيث هو قاري متكلم ومن حيث انه من المقصودين بالخطاب
مستمع ومخاطب وفيه ان ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها ولا يستلزم ما ذكره كون الخطاب من الله تعالى في كل زمان
بالنسبة الى اهله وكان في زمان الحضور لا يجوز المخاطبة بتلك الالفاظ مع المعدومين لانتفاء اهل التسبين
فكذلك في الازمنة المتأخرة لا يتحقق المخاطبة من الله تعالى لانقطاعه وامتداده بحسب الازمان اول الدعوى فلم يبق
الا تبليغ نفس الحكم وهو مسلم قوله من حيث هو قار متكلم نعم متكلم لكنه حاك للخطاب المتقدم لا انه مخاطب بكسر
الطاء **تنبيه** الاول قيل بشمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان كانوا غائبين عن مجلس الوحي
لان الخطاب من الله تعالى ولا يتفاوت بتفاوت الامكنة ويظهر من بعضهم عدم الشمول ولعله ناظر الى تفاوت احوال
الحاضرين والغائبين وكيفية فهم الخطاب فان قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا مثلا لو فسر في الاخبار
التعبير بالقراءة خلف الامام ع فلعل في مجلس الوحي كان قرينة لارادة ذلك كانت خافية عن الغائبين فخاطبهم

بتلك مع

بتلك مع ارادة الخاص فيتنج فلا بد من القول بتشريكهم معهم بدليل اخر مثل الاجماع وغيره وليس ببعيد وعلى اي تقدير
فيختص بالمكلفين فلا يشمل من بلغ حد التكليف بعد زمن الخطاب وان كان موجودا حينئذ ويظهر الوجه مما تقدم الثاني
الصيغ المفردة مثل افعل وافعلي وامثال ذلك لا يشمل بصيغتها غير المخاطب بها وانما الشاركة بالدليل الخارج وهو الاجماع
على الاشتراك وكذلك خطاب الرجل لا يشمل المرأة وكذا بالعكس ولكن الاجماع على الاشتراك ثابت الا في ما يختص
باحدهما يقينا كاحكام الحيض والنفاس ونحوهما بالمرأة واحكام عيوب الحشفة وما يتعلق بالخضاب ونحوهما بالرجال
واما الاحكام المختلف فيها فقيل بان الاصل فيها الاشتراك الا ما اخرجه الدليل وقيل بالعكس والاول اظهر فاثبات
الجهر في الصلوة الجهرية انما ثبت اختصاصه بالرجل بسبب الدليل وكذلك استحباب وضع اليدين على الفخذين فوق
الركبتين حال الركوع في المرأة وما ذكرنا انما هو المستفاد من الاخبار والادلة فاثبات دعوى ان الاصل عدم الاشتراك
الا ما ثبت بالاجماع دون خرط القتاد ولا يتوهم ان الاجماع لا يقبل التخصيص لكونه من الادلة القطعية قلنا انهم نقلوا
بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل عموم الحديث يعتبر لاشتراك الدليل وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح
بعضهم ومنهم المحقق الخوانساري في شرح الدروس بالى انه في مبحث نجاسة الخمر والمحقق الاردبيلي ره في اوايل كتاب الحدود
من شرح الارشاد واعلم ان الالفاظ المختصة باحد الفريقين من الرجال والنساء مثل تينك اللفظتين تختص
بهما ومثل لفظ الناس وذرية ادم يشملهما ومثل المؤمنات والمسلمات يختص بها واما مثل المؤمنين والمسلمين ففيه خلاف
والاظهر الاختصاص لنص اللغة وفهم العرف واحتج الخصم بالاستعمال فيهما كالقانتين واهبطوا بعضكم لبعض
عدو ونحو ذلك وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب مجاز ويؤيده ايراد الجمعين وعدم اختصاصها وما ذكرنا يظهر ان خطاب
النبي ص بقوله تعالى يا ايها النبي ويا ايها المزمل وغيرهما لا يعم غيره **المقصد الثاني في بيان بعض مباحث**
التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله وقد يطلق على قصر ما ليس بعام حقيقة لكن كالجمع المعهود ومن ذلك
تخصيص مثل عشرة والرغيف بالنسبة الى اجزائهما والتخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج
الى انضمامه الى غيره كالاستثناء المتصل والشرط والغاية والصفة وبدل البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه
وهو اما عقلي كقوله تعالى خالق كل شيء والمراد غير ذاته تعالى وافعال العباد واما لفظي كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا
ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واختلفوا في منتهى التخصيص الى كم هو والاشهر انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول
العام ويجوز الاستعمال في الواحد على سبيل التعظيم وقد يفسر الجمع القريب من مدلول العام بكونه اكثر من النصف
سواء علم العدد بالتفصيل او ظهر بالقرينة كون الباقي اكثر كقولك اكرم اهل البصرة الا زيدا وعمرا وقيل لا بد فيه ذلك
من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة الى جوازه حتى يبقى واحد وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وقيل لا بد في صيغة
الجمع من بقاء ثلثة وفي غيرها يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص ان كان بالاستثناء او بدل البعض جاز الى الواحد
نحو له علي عشرة الا تسعة واشربت لعشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما كالشرط والصفة والغاية او كان بمنفصل
في محصور قليل فيجوز التخصيص الى الاثنين مثل اكرم بني تميم الطوال وان كانوا طوالا الا اثنين والى الفقهاء ولو قلنا كل
زنديق ومن ثلثة ولعله ناظر الى صدق تلك العمومات مع الثلثة واكثرها اثنان وهذا من الشواهد على ان العام
يطلق عندهم على الجماعة المعهودة كما اشرنا وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور او في عدد محصور كثير
فكقول الاكثر والاقرب عندي قول الاكثر لما تقدم من ان وضع الحقائق والمجازات توقيفية كانت او نوعية ثبت فيه
على التوقيف ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والقدر المتيقن

الثبوت هو ما ذكرنا غاية الامر التشكيك في مراتب القرب وهو سهل اذ ذلك في الاحكام الفقهية والاصولية ليس بعاد
التطرق الى الافراد الخفية العرفية في العام واللوازم الغير البينة اللزوم فما ترجح جوازه في ظن المجتهد مجوز وما ترجح عدمه
فلا وما تردد فيه يرجع الى الاصل من عدم الجواز والقول بان الرخصة في نوع العلاقة في المجاز يوجب العموم في الجواز
غفلة عما حققنا في اوايل الكتاب وفي اوايل الباب اذ قد عرفت ان نوع العلاقة اطراده غير معلوم بالتتبع الى
جميع الاصناف في جميع انواع العلايق وسيبطل ما استدل به المجوزون واحتج الاكثرون على ذلك بقبح قول
القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف وقد اكل واحدة او ثلثا ولعل مرادهم استقباح اهل اللسان واستكراهم
ذلك من جهة ما ذكرنا من عدم ثبوت مثله عن العرب لا محض الغرابة والمنافرة الموجبتين لنفي الفصاحة اذ عدم الفصاحة لا
يستلزم عدم الجواز الا انه اراد استقباحه في كلام الحكيم سيما الحكم على الاطلاق الذي هو موضوع علم الاصول
ولكن ذلك لا يثبت نفي الجواز لغة والقطع بعدمه في كلام الحكيم ايضا مطلقا غير واضح وللمقام مدخل يقتضي ذلك احتج
مجوزوه الى الواحد بامور الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق مجاز على التحقيق وليس بعض الافراد اولى
من البعض فيجوز الى ان ينتهي الى الواحد ورد بمنع عدم الاولوية البعض لان الاكثر اقرب الى الجميع وعورض بان الاقل
متيقن الارادة مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه متيقن المراد من الكل خاصة على ان اقربية الاكثر تقتضي
ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل وفي اصل الاستدلال وجميع الاعتراضات نظر اما في الاعتراضات
فان مبناها على ترجيح المراد من العام المخصوص كما لا يخفى لا بيان جواز اي فرد من افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى فانا
نفتشي منه اذا علم التخصيص في الجملة فلو دار الامر بين التخصيصات المختلفة امكن التمسك بامثال ما ذكر ولا يمكن
ذلك في اثبات اصل الجواز وعدمه بل لا يجري بعض المذكورات فيه ايضا مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين والمفروض ان المشركين
ثمانية واحد منهم مجوسي والباقون اهل الكتاب وورد بعد ذلك نهي عن قتل المجوس وورد نهي اخر عن قتل اهل الكتاب
وفرضنا ان احد الخاصين من حيث القوة من يلاحظ الاقربية الى الجميع فلا بد ان يبني على النهي الاول ومن يلاحظ تيقن
الارادة فلا بد ان يبني على الثاني ولكنك خبير بانه لا معنى لدخول الاقل في الاكثر فان المجوس ليس من جملة اهل الكتاب
كما لا يخفى نعم يمكن اجراء ذلك في المخصص بالمجمل مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم ولكنه لا ثمرة فيه لسقوط العام عن
الحجية بعد الاجمال لغة فلا يجري ذلك فيما لو اريد من بعضهم النكرة المطلقة الموكول تعيينها الى اختيار المخاطب
ولكن ذلك لا يبعد قاعدة كلية تنفع للاصولي في جميع الموارد وكيف كان فلا دخل لما ذكر فيما نحن بصدده في التحقيق
واما في الاستدلال فلان الاولوية انما تثبت فيما حصل من الاستقراء جوازه كما بيناه والمراد بلفظ الاولوية في كلام المستدل وفي جوابنا
هو المستحق الممكن لحصوله مقابل الممتنع مثل قوله تعالى واولو الارحام بعضهم اولى ببعض لا الارجح كما هو في الاستعمال
والغفلة عن ذلك انما هو الذي اوجب مقابلته بهذه الاجوبة والاعتراضات فحاصل مراده ان العلاقة المجوزة للاستعمال
العام في الخصوص هو العموم والخصوص وهو في الكل موجود فما الوجه لتخصيص بعض الافراد بالجواز دون بعض والبعض
بيان نفي المرجح بعد قبول الجواز حتى يقابل بما ذكر وحاصل جوابنا ان الذي يثبت عن استقراء كلام العرب من الرخصة
في جواز استعمال العام في الخاص انما هو الاستعمال في الجمع القريب بالمدلول لا مطلق علاقة العموم والخصوص حتى
يتساوى الكل فيه وما يظهر من بعضهم ان العلاقة هي علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء
فيه شروط تبنى كما اشترط في عكسه كون الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل وهو مساو في الجميع ففيه ان افراد العام
ليست اجزاء له فان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد مع ان استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء انما يثبت اذا كان

فيه فيما لو كان الجزء غير مستقل بنفسه ويكون للكل تركب حقيقي وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر ان الكلام لا
يجري في مثل العشرة ايضا لاستاصلا عن صورة ابقاء الواحد واتفاق الفقهاء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزمه
واحد لا يدل على صحة هذا الاطلاق كما يجيء وجواز ابقاء الجمع القريب للمدلول فيه ايضا لا يلزم ان يكون بسبب علاقة
الجزئية فان الحيثيات معتبرة والمعتبر هو علاقة العموم والخصوص وان لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور وان كان يرجع
بوجه لان المراد بالعشرة في الحقيقة هو مميزه مثل الدراهم والدنانير فيصير من باب الجمع المعهود فكان المعنى له علي دراهم
عددها عشرة وكذلك الكلام في الاعداد التي مميزها في صورة المفرد فان معناها جمع ومما ذكرنا ظهر ايضا ان العلاقة ليست
من باب استعمال الكلي في الجزئي ايضا لان ما هو في العام والخاص المنطقيين ثم اعلم ان صاحب المعالم ره اجاب عن اصل الدليل
بان العلاقة في ذلك المجاز انما هو المشابهة لعدم تحقق الجزئية في افراد العام وهي انما تتحقق في كثرة تقرب من مدلول
العام فهذا وجه الاختصاص وفيه منع حصر العلاقة فيها بل العلاقة انما هو العموم والخصوص وكون ذلك من جملة العلايق
من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان مصرح به في كلام اهل الاصول والبيان ولم اعلم ان كونه علاقة اتفاقي وما يتراءى
من الخلاف من كلام بعضهم كالمحقق الكاظمي في شرح الزبدة حيث نسب كون العلايق خمسة وعشرين ومن جملتها العموم والخصوص
الى المشهور والمحقق البهائي ره في حاشية الزبدة حيث نسب الى القدماء فهو ناظر الى تغيير العبارات من حيث الايجاز والاطناب
فبعضهم ردها الى اثنين وبعضهم الى خمسة وبعضهم الى اثني عشرة وكل ذلك اختلاف في اللفظ والا فلا خلاف وعلى
هذا القول ايضا يحتج واحتج اخرى منها قوله تعالى وانا له لحافظون وفيه انه من باب التشبيه لقصد التعظيم لا من باب
ذكر العام وارادة الخاص فكانه لاجتماع جميع صفات الكمالات الحاصلة في كل واحد سيما وصف الحافظية صار بمنزلة
العام او لان العظماء لما جرت عادتهم بانهم يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك كناية عن العظمة و
منها قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين واجيب بمنع
اتفاق المفسرين اولا وبان الناس ليس بعام بل للمعهود ثانيا والظاهر ان مراده عهد الجمع وفيه اشكال لان الناس اسم جمع
اطلاقه على الواحد على سبيل العهد غير واضح وهذا التفسير رواه اصحابنا عن ائمتهم ع فلا وجه لرده والصواب في
الجواب ان يقال ان ذلك ايضا ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فان ابا سفيان لما خرج الى ميعاد رسول الله ص
الحرب بعد حرب احد القى الله الرعب عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون ذلك على وجه الصغار والاحجام عن الحرب ويكون
ذلك سببا لجرأة اهل الاسلام فاراد تثبيط رسول الله ص عن الحرب على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقي
نعيم بن مسعود واشترط له عشرة من الابل على ان يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم و
وجه التشبيه انه لما اخبر عن لسان الناس يعني ابا سفيان وجيشه وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان ذلك رسالة عنهم فكانه
قالوا ذلك بانفسهم وهذا مجاز شايع في المحاورات وفي تنكير المعرف باللام ايهام الى المبالغة في الاتحاد ومنها انه
علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز وفيه انا قد
حققنا في اول الباب ان المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس ومجاز في غيره والقرينة قائمة هنا على ارادة المفرد المعين
عند المتكلم المطابق للمعهود الذهني وهو نظير قولنا جاء رجل بالامس عندك لا من قبيل جيئني برجل فكما ان للنكرة اطلاقين
قد مر بيانهما فكذلك للعهد الذهني المساوق لها في المعنى والحاصل ان المراد به المعهود الذهني سواء قلنا باشتراك
المعرف باللام بين المعاني الاربعة ويعين ذلك بالقرينة او قلنا بكونه حقيقة في الجنس واستعمل هنا في الفرد حقيقة من
باب اطلاق الكلي على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية فان استعمال الكلي في الفرد وان كان على سبيل المجاز ايضا فهو

[illegible]

من باب استعمال العام المنطقي في الخاص لا العام الاصولي وكيف كان فهو خارج عن المبحث احتج مجوزوه الى الثلثة و
الاثنين بما نقل في الجمع بان اقله ثلثة او اثنان ورّد بانه منع واضح اذ لا ملازمة بين الجمع والعام في الحكم وقد يوجه بان العام
اذا كان جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق على الثلثة والاثنين ولا قائل بالفصل وفيه ان من ينكر التخصيص الى الواحد
والاثنين والثلثة لا يسلم ذلك في الجمع المعرف ايضا وتحرير التفصيل مع جوابه يظهر بالتامل فيما ذكره وما سيجيء انشاء الله

قانون

اذا خص العام ففي كونه حقيقة في الباقي او مجازا اقوال وقبل الخوض في المبحث لا بد من تقديم مقدمات
الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها لاستحالة افادتها لغير العالم بالوضع واستفادة العالم
بالوضع ايضا غير ممكن لاستلزامه الدور لان العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ ووضع اللفظ للمعنى فالعلم بالمعنى
متقدم على العلم بالمعنى بل انما المقصود من وضعها تفهيم ما تركب من معانيها بواسطة تركيب الفاظها الدالة عليها للعالم
بالوضع فان قلت ما معنى الدلالة عليها وما معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وجعل الدلالة
غرضا للوضع ينافي ما ذكرت من نفي ذلك قلت لا منافاة فان مرادهم من الدلالة على معنى هناك صيرورته موجبا لتصور
الموضوع له ومرادهم ثمة في نفي كون استفادة المعاني غرضا في الوضع التصديق بان تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ
فتجمع القاعدة ان الالفاظ قد وضعت بازاء المعاني لاجل ان يحصل تصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ ليتمكن من تركيبها حتى
يحصل المعنى المركب ويحصل به تفهيم المعنى المركب لما كان المقصود من وضع الالفاظ تفهيم المعاني المركبة الموقوفة غالبا على استعمال
الالفاظ وتركيب بعضها مع بعض ولا يلزم ان يكون الاستعمال ايضا على قانون الوضع ولا ينفك الدلالة غالبا عن الارادة
بمعنى ان المدلول غالبا لا بد ان يكون هو المراد ولا بد ان يكون المراد ما هو مدلول اللفظ ويحمل اللفظ عليه وان لم
يكن مراد اللافظ في نفس الامر ولا بد ان يكون المراد موافقا لقانون الوضع من حيث الكمية والكيفية فلا استبعاد ان يكون
مرادهم من الدلالة في تعريف الوضع هو الدلالة على مراد اللافظ ويتضح ح عدم المنافاة غاية الوضوح وح فالمشترك لا
يدل الا على معنى واحد لان الوضع لم يثبت الا لمعنى واحد وقد مر تحقيق ذلك في محله وان ابيت الا عن ان مرادهم
من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى هو تعيينه لاجل تصور المعنى قلنا قلت انه حاصل في المشترك اذ
يتصور معانيه بمجرد تصور لفظه فكيف ينكر دلالته عليه وعدم جواز ارادة اكثر من معنى في استعماله لا يستلزم عدم تصور
الاكثر من معنى عند تصوره بل تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ وان لم يستعمل اللفظ واستعمله من لا ارادة له اصلا
كالنائم والساهي فنقول ان تصور معنيي المشترك لا يعرض تصور ما عين له اللفظ ليحصل من تصوره تصوره اذ الوضع
تعيين اللفظ بازاء كل منهما مستقلا لم يثبت من الواضع الا كون كل من المعنيين موضوعا له اللفظ في حال الانفراد
والتعدي عنه خروج عن قانون الوضع فمدلول اللفظ بمعنى ما عين الواضع له اللفظ لاجل الدلالة عليه ليس الا معنى واحد
وراجع ما حققناه لك في اوائل الكتاب تبصر وإلى ما ذكرنا ينظر كلام المحقق الطوسي وقد سره الفدسي في بيان
احتياج الدلالة الاثنا الى قيد الحيثية ولا باس ان نشير اليه وان كان خروجا عن مقتضى البحث فاعلم ان العلامة
الحلي قدس سره في شرح منطق التجريد بعد ما اورد الاشكال المشهور على حدود الدلالات بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون
مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه وح يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من حيث هو باعتبار دلالته من حيث
الوضع يكون مطابقة وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المسمى يكون تضمنا وكذا في الالتزام فكان الواجب عليه
ان يقيد في الدلالات الثلث بقوله من حيث هو كذلك والا اختلط الرسوم قال ولقد اوردت عليه قدس
الله روحه هذا الاشكال فاجاب بان اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حين يراد منه

معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني فهو انما يدل على معنى واحد لا غير وفيه نظر انتهى فحاصل ما ذكره ذلك المحقق
كما نقل عنه بالمعنى في موضع آخر ان دلالة اللفظ لما كانت متعلقة بارادة اللافظ ارادة جارية على قانون الوضع فاللفظ
ان اطلق واريد به معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه والا فلا فالمشترك اذا اطلق واريد به احد المعنيين لا يراد به
المعنى الآخر ولو اريد ايضا لم تكن تلك الارادة على قانون الوضع لان قانون الوضع ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين
فاللفظ ابدا لا يدل الا على معنى واحد وذلك المعنى ان كان تمام الموضوع له فمطابقة وان كان جزؤه فتضمن والا فالتزام
وتوضيحه ان التكلم بالالفاظ الموضوعة لما كان مقتضيا ان تكون صادرة على طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد
منها ما اراده الواضع على حسب ما اراده ومن المحقق ان وضع المشترك لكل واحد من معانيه مستقل غير ملتفت فيه
الى المعنى الآخر فلم يحصل الرخصة من الواضع الا في استعماله في حال الانفراد فلم يوجد مادة يتوهم استعمال المشترك في
معنييه حتى يتوهم اتحاد مصداق الدلالة المطابقية والتضمنية مثلا ح فاما ان يستعمل اللفظ في الكل او في الجزء على سبيل
منع الجمع وفي صورة استعماله في الكل لم يرد منه الا الكل وكون الجزء ايضا معنى آخر له لا يستلزم جواز ارادته منه حتى يدل عليه
ايضا فلا دلالة لللفظ حين ارادة الكل على المعنى الآخر الذي هو الجزء اما مجرد تصوره ح فلا يستلزم كونه مدلولا له بالفعل
بناء على ما قدمنا لكون ذلك خلاف مقتضى الوضع وح فلا يراد من اللفظ الا معنى واحد فان اعتبر دلالته على ذلك المعنى بتمامه
فمطابقة وان اعتبر دلالته على جزئه من حيث كون الجزء في ضمن الكل فتضمن وان اعتبر دلالته على لازمه لاجل كون الدلالة بمعنى
الانتقال من اصل المعنى على ذلك اللازم فهو التزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى يعني في ضمن الكل هو معنى التضمن
لا اذا استعمل اللفظ في الجزء مجازا كما يتوهم وكذلك في الالتزام واما استعماله في الجزء منفردا اذا وضع له بوضع على حدة
فهو مطابقة جزما على ما مر من التحقيق فاللفظ اما مستعمل في الكل سواء اعتبر فيه الدلالة التضمنية او الالتزامية ام لا
واما مستعمل في الجزء فلا يمكن تصادق الدلالة التضمنية الحاصلة في الصورة الاولى مع المطابقية التي هي الدلالة
على هذا الجزء بعينه من حيث وضعه له على حدة واستعماله فيه اذ تلك الدلالة التضمنية لا تنفك من المطابقية التي هي
في ضمنه وهو احد معنيي المشترك ولا يجوز مع ارادته ارادة المعنى الآخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل وظهر ايضا
انه لا ينتقض كل واحد من التضمن والالتزام بالآخر بان يكون جزء احد المعنيين لازما للآخر او بالعكس فان صدق
كل منها على الآخر يستلزم جواز ارادة كل واحد من المطابقيين ولنفصل الكلام ليتضح المرام فنقول ان المعترض يقول
ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق على الكل كان دلالته على الجزء متضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ
على تمام ما وضع فينتقض بها حد المطابقة واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة ويصدق عليها انها دلالة
اللفظ على جزء ما وضع له وكذا الحال في الملزوم واللازم واقول انا لا نسلم ان دلالة اللفظ على الجزء في ضمن الكل
وبتبعيته كما هو معنى دلالة التضمن يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان كان ذلك تمام الموضوع له
بوضع آخر لان الدلالة على تمام الموضوع له انما هو تابع جواز الارادة الجارية على قانون الوضع وقد ذكرنا ان المشترك
اذا اريد منه احد معانيه فلا يجوز ارادة الآخر معه مثلا في جوالباد سناف مسمى بالكراز مشتمل على قرى كثيرة احدها
مسماة بالكراز فاذا اطلق الكراز واريد منه ذلك الرستاق فانفهام ذلك القرية انما هو بالتبع وفي ضمن انفهام
الكل ولا ريب انه ح لا يدل على تلك القرية الخاصة بخصوصها ولا يجوز ارادتها ايضا فهو غير مدلول اللفظ بالاستقلال
ح نعم لو جاز ارادة المعنيين ولم تخالف لقانون الوضع لاحتاج الوضع ح الى قيد الحيثية والقول بان تلك
القرية من حيث انه جزء احد المعنيين المطابقيين مدلول تضمني ومن حيث انه نفس احدهما الآخر فهو مطابقي قوله

واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة الى اخره قلنا الاتم ح صدقا انه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذي هو
الدلالة التضمنية اذ المراد بها دلالته عليه في ضمن الكل وبتبعيته وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذي ذلك المعنى جزؤه
وهو ممنوع لما ذكرنا وممّا ذكرنا يظهر الكلام في الملزوم واللازم وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقية مطابقة لارادة
الالفاظ الجارية على قانون الوضع كان في دفع انتقاض حدّ كل واحد من الدلالات بالاخر ومما ذكرنا ظهر ان مراد المحقق الطوسي
رحمه الله من قوله لا يراد منه معناه التضمني فيما نقله مرة عنه لا يراد منه معناه التضمني الحاصل بسبب تلك المطابقة
بارادة مستقلة مطابقة اخرى بالنظر الى وضعه الاخر ومن قوله فهو انما يدل على معنى واحد لا غير انه لا يدل الا على معنى
مطابقي واحد كما لا يخفى فاذا دلّ على احد المطابقيين الذي هو الكل وبتبعه فهم الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقي الاخر
الذي هو الجزء بالاستقلال ومن ذلك نقله على توجيه اخر ما نقله عنه الناقل بالمعنى في توضيحه وبالتتبع فيما ذكرنا لك
تعلم ان كثيرا من الناظرين غفلوا عن مراده واعترضوا عليه بامور لا يرد عليه مثل الزامه بامتناع الاجتماع بين الدلالات
الثلث لما ذكره من امتناع ان يراد بلفظ واحد اكثر من معنى واحد وبدفع بان مراده اجتماع الدلالات الثلث التي تتوقف
على الارادة وهي الدلالات المطابقيات والتضمن والالتزام ليس من هذا القبيل ومثل انه يلزمه ان تكون الدلالة
التضمنية والالتزامية موقوفتين على الارادة من اللفظ وبدفع بما مرّ ايضا اذ مطلق الدلالة لا يتوقف عنده على الارادة
ومثل ما قيل انه بعد تسليم عدم ورود ما ذكر انه لا يفيد في هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الجزء والكل اذا
اطلق واريد به الجزء لا يظهر انها مطابقة او تضمن وكذا المشترك بين اللازم والملزوم ويندفع بانه لا ريب انه ح
مطابقة كما يظهر مما تقدم هذا ما وصل اليه فهمي القاصر في تحقيق المرام وبعد هذا كله فالمتهم انما هو فكري والله
يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اذا تقرر ذلك فلنعد الى ما كنا فيه فنقول انهم قيدوا الالفاظ بالمفردة و
مقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها ولا يلزم فيها الدور لمنع توقف افادة الالفاظ
المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد يستند ذلك المنع بانا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ
المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك
المعاني فاذا توالت الالفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها
الى بعض في ذهن السامع ومتى حصلت المعاني المفردة مع نسبة بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة
اقول وتحقيق المقام ان المركبات لا وضع لها بالنظر الى اشخاصها بل وضع المركبات من حيث انها مركبات
نوعية فائدة الوضع النوعي افادة معاني اشخاصها من تحقق نوع التركيب في ضمن فرد خاص يعرف التركيب الخاص
فالمركب من حيث اشتماله على الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب حكمه
افادة تحقق هذا النوع في ضمن هذا الشخص منه فهيئة تركيب الفعل مع الفاعل او المفعول ايضا مثلا
على المنهج المقرر في الاعراب والتقديم والتاخير موضوعة لافادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه
على المفعول فاذا تشخص في مادة ضرب زيد عمرا افاد صدور الضرب عن زيد ووقوعه على عمرو وضروره
حصول الكلي في ضمن الفرد واما فهم معنى الضرب وزيد وعمرو فقد تقدم الكلام فيه وقد يحصل من جهة
الهيئة التركيبية تفاوت في اوضاع المفردات كما في صورة التوصيف والتقييد والاستثناء ونحو ذلك
فالمعتبر في وضع المركب هو ما اقتضاه الهيئة التركيبية لا خصوص وضع المفردات كما في الاستثناء من النفي
اثبات وبالعكس خلافا للحنفية في الموضعين وقيل ان خلافهم انما هو في الاول واما في الثاني فمثل له على عشرة

الا ثلثة فهم ايضا يقولون بافادة النفي وربما اعتذر لذلك بان قولهم بذلك انما هو لاجل مطابقته لاصل البراءة لا
لاجل افادة اللفظ وقد اشرنا الى مثل ذلك في مبحث المفاهيم وكيف كان فالمختار الافادة في المقامين للنقل عن اهل اللغة
والتبادر ولان كلمة التوحيد يفيده بلفظه اتفاقا والقول بان دلالتها شرعية ظاهر الفساد لان النبي ص كان يقبل
ذلك من اهل البادية الغير المطلعين بحال الشرع ولولا انهم يريدون به ذلك لما قبله منهم واستدل الحنفية بقوله ع
لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والوجه في تقريره انه لو كان كما قلتم لزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وحصول النكاح
بمجرد حصول الولي مع ان حصول الصلوة والنكاح يتوقف على امور شتى وجوابه انه لما لم يجز استثناء الطهور من
الصلوة للمخالفة فلا بد من تقدير اما في جانب المستثنى يعني لا صلوة صحيحة الا صلوة متلبسة بطهور او المستثنى منه
يعني لا صلوة صحيحة بوجه من الوجوه الا باقترانها بالطهور والمعنى نفي امكان الصحة بدون الطهور والاستثناء مفرغ
لكان الصحة معه كما هو مقتضى الشرطية وح فالحصر بالنسبة الى احوال عدم الطهور وان جامع جميع الكمالات المعتبرة
للصلوة لا الى سائر شروط الصحة حتى يلزم انحصار جهة الصحة في الطهور فيصير سببا للصحة ويلزم المحذور وقد يقع
ارادة المبالغة في المدخلية والحصر الادعائي وما ذكرناه اوجه وبالجملة فهذا النوع من التركيب ظاهر فيما ذكرنا
وهو مبني ما جعلنا حقيقة في الاستثناء سلمنا عدم الظهور لكن الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك
وقد اثبتنا الحقيقة فيما ادعيناه بالتبادر فلا يضر الاستعمال في غيره ومن ذلك يظهر الجواب عما استدل بعضهم بقوله تع
وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فانه استثناء منقطع او المراد اظهار عن حال المؤمن انه لا يفعل ذلك الا خطأ
او المراد الرخصة فيما حصل له الظن بالجواز كما اذا حسب المؤمن صيدا وقتله او حربيا بسبب اختلاطه معهم ولا ينحصر الخطاء
فيما لو لم يكن فيه قصد حتى لا يصح الاستثناء من جهة الرخصة الثالث اختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء من جهة
كونه متناقضا بحسب الظاهر فقيل ان المراد بالعشرة مثلا في قولنا له على عشرة الا ثلثة هو معناه الحقيقي ثم اخرج الثلثة
بحرف الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي اعني السبعة فليس في الكلام الا اسناد واحد فلا تناقض اختاره مرة واكثر
المتأخرين والاكثرون ومنهم السكاكي في المفتاح على ان المراد بالعشرة هو السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز
ابو بكر على ان مجموع عشرة الا ثلثة اسم لسبعة كلفظ سبعة واوسط الاقوال اوسطها لبطلان القولين الاخرين
رابع اما بطلان الاول فلانه يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا كما هو مذهب الحنفية وهو خلاف التحقيق
كما مر ويلزم ح ان لا يثبت في ذمة من قال ليس له علي شيء الا خمسة شيء لان الخمسة مخرجة عن شيء قبل اسناد النفي فهو في
حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات ايضا نفيا وايضا فلو اشير الى عشرة مجتمعة شخصية وقيل
خذ هذه العشرة الا ثلثة منه فلا يتصور هناك اخراج الا من الحكم فان المفروض انه لا يخرج اشخاص الثلثة من جملة العشرة
بل المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع والمفروض انه لا حكم الا الاسناد المتوحد
في الكلام فان قلت هذا كر على ما فررت من لزوم التناقض وكيف المناص عن ذلك على ما اخترت قلت وانى
لظنك غافلا عن حقيقة التخصيص وملتبسا عليك امره بالبداء فانك ان اردت من الاخراج من قولهم الاستثناء هو
اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقي عن الحكم الصادر عن المتكلم بعنوان الجزم فهو لا يتحقق الا في صورة البداء
والاسند راك كما لو سهى المتكلم وغفل عن حال المخرج ثم تذكره بعد ايقاع الحكم على المخرج منه او جهل بكونه داخلا و
حكم بالمجموع ثم علم فاخرج وانت خبير بان امثال ذلك لا يتصور في كلمات الله وامنائه في الاحكام الشرعية و
التخصيص المذكور في السنة الاصوليين والفقهاء ليس لذلك جزما فان قلت فعلى هذا فيكون الهيئة الاستثنائية

استعارة تمثيلية في التخصيص المصطلح فيكون مجازا وهو بعيد فتلك كون معنى الاستثناء ذلك لا يوجب التجوز في الهيئة الاستثنائية
كما لا يخفى وان اريد بالاخراج اعمّ من الاخراج الواقعي بان يكون المراد الاخراج عمّا هو في صورة الثابت وان لم يكن ثابتا
في نفس الامر فلا تناقض ايضا وهو المراد في التخصيص وبيانه انّ القائل يسند الحكم اوّلا بالباقي ولكن يؤدّيه بلفظ الاسناد الى
الكل لنكتة ثم يجيء بلفظ دالّ على الاخراج للقرينة على ارادة الباقي ويعلم بذلك انه اراد به الاخراج عمّا هو ظاهر المراد لا عن
نفس المراد وذلك بعينه مثل قولك رايت اسدا يرمي فلا ريب احد في انّ المراد بالاسد حقيقة فيه هو الرجل الشجاع ويرمي للعدول
عمّا هو ظاهر المراد من لفظ الاسد ولا يمكن فيه ارادة الحيوان المفترس الا على جعل الاستعارة من باب المجاز العقلي كما هو مذهب
السكاكي بجعل الاسد شاملا للاسد الادعائي مع انه ايضا مجاز كما لا يخفى والمراد به غير ما هو مدلوله اللغوي جزما كما لا يخفى
وامّا النكتة التي اشرنا اليها فهو انّ المتكلم اذا اراد النسبة الى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة يستلزم تعداد اسامي الباقي وهو
متعذر غالبا او متعسر فلا بدّ ان يجعل مقامه شيئا يتمكن به عن ذلك فيطلق عليه نفس العام مجازا مع نصب قرينة عليه
وهو الاستثناء وما يجري مجراه من المخصصات المتصلة او يأتي باسم اخر للباقي ان كان له اسم كما هو موجود في الاعداد العدول
في الاعداد من الاسم الى ذكر العام وقرينة الاخراج ايضا لا بدّ ان يكون لنكتة كما في قوله تعالى ولبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما
مع التمكن عن قوله تسعمائة وخمسين عاما وهو انّ عدد الالف مما يضرب به المثل للكثرة والمقام مقام بيان طول المكث والحاصل
انّ مقتضى ارادة التخصيص اللائق بكلام الله واوليائه الذي هو محطّ نظر الاصولي هو اسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر مع تاديته
بلفظ قابل للاخراج ثم الاخراج بملاحظة ظاهر الارادة وان لم يكن اخراجا في نفس الامر اصلا وما ذكره بعض المدققين في دفع التناقض
حيث قال ذلك انه ربما يخرج عن النسبة الى المتعدد بانه يجمع المتعدد وينسب الشيء اليه فتأتي بالاستثناء لاخراجه عن النسبة
ولا تناقض لانّ الكذب صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد ولم يرد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصد النسبة ليخرج عنه شيئا
ثم يفيد الاعتقاد فان اراد به ما ذكرنا فهو والّا فلا نزاع في انّ النسبة المستفادة من الكلام لا ينفك ويجعل بعضها متعلقا للاخراج
وبعضها متعلقا للاعتقاد مع انه لا يتاتى على ما هو التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس كما لا يخفى على المتامل
ومما حققناه ظهر انه لا وجه للايرادات التي اوردوها على المذهب المختار من لزوم الاستثناء المستغرق في قولك اشتريت
الجارية الا نصفها لو اريد بالجارية نصفها والتسلسل لو اريد ما بقي من النصف بعد الاخراج وهو الربع واذا كان المراد
بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن وهلم جرّا ومن انّ ضمير نصفها عائد الى الجارية بكمالها قطعا وانّ المراد
الا نصف كلها فيكون المراد من الجارية كلها الا نصفها وذلك لانّ المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء اليه حقيقة وهو القرينة
نصفها لا المراد بالجارية وحدها وبعد ملاحظة الانضمام فلا يبقى استثناء اخر ليلزم المحذور وامّا ارجاع الضمير
الى كل الجارية فجوابه انّ الاخراج اذا كان من ظاهر المراد لا نفس الامر على ما حققنا فالضمير ايضا يعود الى ظاهر المراد من
اللفظ على سبيل الاستخدام ويظهر مما ذكر الجواب عن ظاهر الايرادات التي لم نذكرها ايضا ثم انّ هذا القول الذي
ابطلناه كما ترى مخصوص في كتبهم بالاستثناء او المخصص المتصل وزاد بعضهم تجويز هذا القول في المخصص المنفصل
ايضا وقال انه لا يمتنع ان يراد بلفظ العام الاستغراق ويسند الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل ويدعو فيجرد
التجوز باللفظ عن معنى لا يعلم الّا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج تحكّم فانّ الكلام انما هو في تفسير المتكلم بانه هل تصرف
في معنى اللفظ واحال العلم به الى الخارج او تصرف في الحكم واحال الامر اليه ولزوم الاغراء بالجهل مشترك وانت خبير مضافا
الى ما مرّ من بطلان هذا القول في المخصص المتصل المستلزم لبطلان ذلك بطريق الاولى انّ من مفاسد هذا القول ترك
اللغوي في ارادة الحكيم فانّ ارادة الاستغراق من اللفظ لا فائدة فيه بل هو غلط فانا قد بينا لك في المقدمة الاولى انّ

الغرض من وضع الالفاظ وتركيب معانيها وتفهيم التراكيب والاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ فاذا لم يرد في الكلام اسناد الى
نفس مفهوم العام ولا اسناده الى شيء سواء كان اسنادا تاما او ناقصا فما الفائدة في ايراده فان قلت ذكر العام وارادة
مفهومه اوّلا لاجل احضاره في ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعض اخر منه قلت انما يتم هذا لو جعل العام
في الكلام موضوعا لان يحمل عليه هذان الحكمان مثل ان نقول كل انسان امّا كاتب او غير كاتب او ابن هند امّا نحن فيه وليس معنى
قولنا اكرم العلماء الّا زيدا انّ العلماء يجب اخراج زيد من جملتهم واكرام الباقي فانه لا خلاف في صحته وكونه حقيقة ودعوى
كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات والذي هو محطّ نظر ارباب البلاغة في اداء المعاني وايهامها انما
هو بعد تصحيح اللفظ بل جملة فصيحا ايضا نعم ملاحظة اعتبارهم في البلاغة تتم في ما اخترناه كما اشرنا من جعل الاسناد
اوّلا متوجها الى العام ثم نصب القرينة خلافا للنكتة التي ذكرنا وغيرها وحاصل الكلام وفذلكة المرام انّ علينا متابعة
وضع الواضع او رخصته في نوع المجاز والذي نفهم من اللفظ كون لفظ العام موردا للاسناد وليس في الكلام اسناد اخر
يتعلق بالباقي فلا بدّ من التصرف في لفظ العام بمعونة قرينة المخصص والعضد اسس هنا اساسا جديدا في تحقيق المقام وبه
اخرج كلام القوم عن ظاهره وردّ الاقوال الثلاثة الى اثنين وحاصله انّ هنا مفهومين احدهما عشرة موصوفة بانها اخرج
عنها الثلاثة وثانيهما الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة فان قلت انّ قولنا عشرة الّا الثلاثة معناه الحقيقي المفهوم الاول
فيكون مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور وان قلنا انّ معناه الحقيقي هو الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا بمعنى انه وضع
له وضعا واحدا بل على انه يعبّر عنه بلازم مركب ثم ردّ القول الثالث الذي هو مختار ابن الحاجب والعلامة والمتأخرين الى احد
القولين وطريق الردّ على ما فهمه التفتازاني انّ القول الثالث بيان لمعاني مفردات الهيئة التركيبية فانك وعلى ايّ حال
فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية انما الخلاف في المركب فعند الجمهور مجاز في السبعة وعند القاضي حقيقة فيه وانت
ظهر لك بما حررنا انّ الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون بمجازية لفظ العشرة التي هو احد المفردات في السبعة مع ان تفسير
قولهم بانهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة بالاخراج المذكور منافر لوضع الاستثناء والمتبادر من الاخراج وغير ذلك
ايضا وامّا قول القاضي يعني كون مجموع المركب اسما للسبعة لا بمعنى كونه موضوعا له بوضع على حدة حتى يرد عليه انه
خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم اسم مركب من ثلاثة الفاظ يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف وانه يلزم اعادة
الضمير على جزء الاسم في اشتريت الجارية الا نصفها مع عدم دلالة فيه بل بمعنى التعبير عنه بلازم مركب كالطائر الولود
ومثل ذلك اربعة مضمومة الى الثلاثة لها ومثل بنت سبع واربع وثلث لاربعة عشر وهكذا فيرد عليه ايضا انه مستلزم
بخلاف التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس وانّ ذلك يتم لو كان معنى عشرة الّا ثلاثة الباقي من العشرة
بعد اخراج الثلاثة ويتبادر منه كما حرره العضد وهو توهم ومستلزم لان لا يكون الاستثناء مخصصا ايضا كما لا يخفى وتنزيل
مذهب الجمهور الذي اخترناه على ارادة العشرة الموصوفة باخراج الثلاثة عنه كما فهمه العضد ايضا يستلزم وحدة الحكم فليس هنا
نفي ولا اثبات وانت خبير بانّ جميع ذلك خروج من الظاهر ومخالف لقواعد العرف والعادة واستقصاء الكلام
في النقض والابرام على ما ذكره القوم في هذا المقام تضييع للايام الرابعة الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا
سواء ساوى المستثنى منه او زاد عليه فيعمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا
ايضا واختلفوا في جواز استثناء الاكثر والمساوي فقيل بوجوب كونه اقل وقيل لا يجوز الّا الاقل في العدد دون
غيره فيجوز اكرم بني تميم الّا الجهّال وان كان العالم منهم واحدا واعتبر المحقق في الجواز ان لا ينتهي في الكثرة الى حدّ يقبح
استثناؤه عادة مثل ان يقول علي مائة الّا تسعة وتسعين ونصفا احتج الاكثرون بامور الاول قولهم

كلام العضد

قول القاضي

ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين
فان قلنا باشتراط كون المستثنى اقل من المستثنى منه يلزم ان يكون كل من المخلصين والغاوين اقل من الاخر وهو محال فان الاية
الثانية تدل على ان غير المخلصين كلهم غاوون ولا واسطة فيكون الباقي من العباد بعد اخراج الغاوين في الاية الاولى هم
المخلصين لعدم الواسطة وبما قررناه وحررناه في وجه الاستدلال يظهر لك فساد كل ما اورد عليه فلا نطيل بيانه نعم
يرد عليه انه لا يدل على جواز استثناء الاكثر بل يجوز التساوي وقد يقرر الاستدلال على وجه اخر وهو ان يضم الى الاية الاولى
قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين بتقريب ان كلمة من بيانية والغاوون المتبعون للشيطان واذا كان اكثر
الناس غير مؤمن بحكم الاية الثانية فيكون متبعوا الغاوون اكثر الناس ورد بان المراد من قوله تعالى عبادي هم المؤمنون لكون
الاضافة للتشريف فيكون المستثنى منقطعا فلا اخراج سلمنا لكن لا نم اكثرية الغاوين لان من العباد الملائكة والجن وكل
الغاوين اقل من الملائكة واجيب بان المنقطع مجاز ومتى امكن الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز ولذا للمتبحل قول
القائل له علي الف درهم الا ثوبا على قيمة الثوب وكون الاضافة للتشريف ممنوع وصرح المفسرون بان المراد من العباد بنو ادم
الثاني اجماع العلماء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزم بواحد فلولا صحته لحكموا بالغاء الاستثناء ولزوم العشرة
الثالث قوله تعالى في الحديث القدسي كلكم جائع الا من اطعمته ووجه الاستدلال واضح ثم ان لي
اشكالا في هذا المقام لم يسبقني اليه فيما اعلم احد من الاعلام وتحقيقا في التخلص عنه من مواهب الكريم المنعام ولكنه
لا ينفع لما يرد من جهة على الاقوام وهو انهم ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص وذهب المحققون من الجمهور الى انه
لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا الاختلاف في هذه المسئلة واسندوا القول بوجوب بقاء الاكثر
الى شاذ من العامة وجواز استثناء الاكثر الى اكثر المحققين فان كان وجه التفرقة الفرق بين المتصل والمنفصل وان
الكلام في البحث السابق كان فيما كان المخصص فيه منفصلا وفي هذا البحث في المستثنى فهذا ينافي نقل القول بالفرق
بين المتصل والمنفصل ثمة بين الاقوال وان قلت انما يمنع كون الاستثناء مخصصا والكلام في البحث السابق
انما كان في التخصيص قلت مع انه ينافي في نقل القول بالتفصيل المذكور ثمة فيه ان جمهور الاصوليين قائلون بكون الاستثناء
مخصصا لما عرفت من انهم قائلون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثناء قرينة له وهذا معنى التخصيص فعلى هذا
يلزم ان يكون مختار الاكثر في الاستثناء لزوم بقاء الاكثر وكون المخرج اقل وكيف يجمع هذا مع اختيارهم جواز
استثناء الاكثر وكيف يجمع بين ادلتهم في المقامين وما يحقق الحال والذي يختلج بالبال انهم قد غفلوا عما يتوقف
عليه الامر لظاهر هذه الادلة والتحقيق ما حققوه في البحث السابق كما اخترناه وشيدناه واما الجواب عن تلك
الادلة فيتوقف على تمهيد مقدمة وهو انا قد بينا لك في اوائل الكتاب ان وضع الحقائق شخصية ووضع المجازات
نوعية ونزيدك ههنا ان الحقيقة والمجاز يعرضان للمركبات كما يعرضان للمفردات ووضع المركبات فالظاهر نوعية
حقيقية كانت او مجازية والاوضاع النوعية انما هو للقدر المستفاد من تتبع كلمات اهل اللغة فالاستثناء مثلا
تركيب وضع بالوضع النوعي للاخراج بمعنى انه لا يتوقف على سماع كل واحد من افراده كما يتوقف في الحقائق المفردة
والقدر الذي يستفاد من اهل اللغة في ذلك النوع انما هو المتتبع نظير ما بيناه في العلائق المجازية الا ترى انهم
يحكمون بان الاستثناء المنقطع مجاز فعلم انه في المتصل حقيقة وكذلك يحكمون بان الاستثناء من النفي اثبات
بعنوان الحقيقة لاجل التبادر وبالعكس وهكذا والقدر الذي ثبت من اهل اللغة هنا هو لزوم الاخراج
عن متعدد في الجملة واما انه يكفي في ذلك اي اخراج يكون اولا بد ان يكون على وجه خاص من كون المخرج اقل

من الباقي فلا بد من اقامة الدليل عليه واثبات الرخصة فيه من جهة اهل اللغة وكما ان الحقيقة والمجاز في المفردات
يرجع الى النقل والتبادر وعدم صحة السلب واشباهها فكذلك في المركبات كما عرفت في نظائره ومجرد الاستعمال
لا يثبت الحقيقة كما حققناه في محله وبينا ان الاستعمال اعم من الحقيقة فمجرد الاستعمال في اخراج الاكثر لا يدل
على كونه حقيقة فيه والمقصد الاصلي للاصولي هو ذلك لا مطلق الاستعمال اذ نقول القدر الثابت المتيقن هو ما
كان المخرج اقل وكون ما لو كان المخرج اكثر من الباقي مما رخص فيه من العرب بعنوان الوضع الحقيقي ممنوع وعدم
الثبوت دليل العدم لكون الوضع توقيفيا وح فالصور المشكوكة مثل ما لو كان المخرج اكثر فيمكن كونها من افراد
المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه بعلاقة مشابهة او ادعاء القلة فيه للمبالغة في التحقير وان كان كثيرا ونحو ذلك
فلا يثبت كونها حقيقة مع انه لا يبعد ان يدعى التبادر فيما لو كان المخرج اقل وهو علامة الحقيقة ولا ريب ان
اهل العرف يعدون مثل قول القائل له علي مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا ركيكا لا انه لما لم يعلمه بل لخفائه لما
بلغهم من الاستعمال الغير قد يتفق ذلك في موضع التحقير والتمليح بل ذكر له علي عشرة الا تسعة فضلا عن قوله
الا تسعة ونصف وثلث ومما يؤيد ما ذكرناه ان المستثنى في معرض النسيان غالبا القلة وان الغالب لو وقع في
الاستثناء البداء كما هو غالب في السنة العوام هو اخراج القليل وليوافق ذلك الاطلاق بقية لا اصل وضع الاستثناء
وح فقد ظهر لك بحمد الله تعالى ان التحقيق هو ما حققناه سابقا من لزوم بقاء جمع يقرب من المدلول وعقلية الاكثرية
انما حصل من جهة الامثلة المذكورة فقد عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما هو محط نظر الاصولي والحاصل
انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في غير اخراج الاقل ولم يثبت جواز التجوز في المستثنى منه في غير استعماله في الاكثر كما
بيناه انفا فلا علينا ان نجيب عن الامثلة المزبورة التي استدل بها الاكثرون ونقول يمكن دفع الاول بمنع الدلالة
من جهة ان ظاهر العام قابل لاصناف كثيرة فاخراج صنف منه يكون افراده اكثر من سائر الاصناف لا يستلزم كون بقية
الاصناف الباقية اقل والمقصد هنا اخراج الصنف يعني افراد صنف خاص من حيث انها افراد ذلك الصنف الخاص
نظام الاية استثناء صنف من الاصناف لا افراد من جميع الافراد واكثرية الصنف لا تستلزم اكثرية الافراد وبالجملة
اذا لوحظ الصنف الواحد بالنسبة الى العام القابل للاصناف فهو اقل من الباقي وان فرض كونه بالنسبة الى الافراد
اكثر من الباقي فذلك يختلف باختلاف الحيثيات والاعتبارات فيه ان عموم الجمع فرادى كالاضافي والذي يؤيد ما
ذكرناه ان المقصد الاصلي لله تعالى لما كان هو الهداية والارشاد فجعل الغاوين مخرجا جعل لما ليس موافقا للغرض
الاصلي كالقليل الذي لا يعتني به وفي ابليس بالعكس بل ذلك المعنى انما يلاحظ بالنسبة الى قابلية العام لا فعلية تحقق
الاصناف فيه ففي كل واحد من الايتين استثناء الاقل من الاكثر وتوضيح ما بيناه انه لو فرض ان لنا صنف جماعة من
العلماء والشعراء والظرفاء وكان عدد كل من العلماء والشعراء ثلثة وعدد الظرفاء مائة فاذا قيل جاء الاصناف
الا الظرفاء فيمكن تصحيحه بما ذكرنا الا ان الباقي ح اكثر واما لو قيل جاء الاصناف الا زيدا وعمروا وبكرا وخالدا
الى اخر المائة من الظرفاء لعد قبيحا ودفع الثاني بان اتفاقهم على الزام الواحد لا يدل على اتفاقهم على صحة الاستثناء
او كونه حقيقة فان فتوى الاكثرين لعله مبني على تجويزهم ذلك وبناء الباقين على ان الاقرار عبارة عما يفهم منه
اشتغال الذمة بعنوان النصوصية ولو كان بلفظ غلط او لفظ مجازي ولما كان الاصل براءة الذمة حتى يحصل
اليقين بالاشتغال فمع قابلية اللفظ للدلالة على المراد وانفهام المعنى عنه بمعونة المقام او بسبب التنبيه
بالاستثناء مع قرينة واضحة لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون اللفظ غلطا كما ان في قولهم له علي عشرة

الا تنغير بالرفع لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة ليكون الاشتغال بها غلطا بخلاف الاستثناء المستغرق فانه لغو يجب منه خذ باول
الكلام وبترك اخره ودفع الثالث بان المراد والله يعلم لعله لا يقدر على الاطعام الا انا مكلكم يبني على صفة الجمع لو اراد الاطعام
من عنده هذا معنى واضح على من كان له ذوق سليم وسليقة مستقيمة فلا دلالة فيه على مطلبهم اذا تمهد هذا فنقول لما كان
موضوع المسئلة في الاقوال المذكورة في المسئلة مختلفة فلا بد من تحرير محل النزاع بحيث يصح ورود الاقوال عليه وذلك
لان بعض القائلين بالحقيقة يريدون كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي وبعضهم يريدون كون نفس العام حقيقة وهو
انهم مختلفون في التفسير فلا بد ان يقال في تحرير محل النزاع ان لفظ العام في هذا التركيب هل استعمل في معنى مجازي ام لا
مذهب الاكثرين الى كون العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة وقيل حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بعدد
والا فمجاز وقيل حقيقة ان خص بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية والاستثناء ومجاز ان خص بالمستقل من عقل او
سمع ونظام هؤلاء انهم يريدون ان مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي وهكذا اما في معناه من التفصيلين اللذين بعده
فلا يكون العام بنفسه حقيقة ولا مجازا وقيل حقيقة ان خص بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقيل حقيقة ان خص
بلفظي اتصل او انفصل وقيل حقيقة في تناوله ومجاز في الاقتصار عليه والاول اقرب لنا انه لو كان حقيقة في الباقي
كما كان في الكل لزم الاشتراك والمفروض خلافه وقد يقال ان ارادة الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك
على تقدير كونه حقيقة فان المراد بقول القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم انهم
الطوال سواء عم الطوال او خص بعضهم ولذلك نقول واما القصار منهم فلا اكرمهم فيرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال
منهم وكذلك معنى اكرم بني تميم الى الليل او ان دخلوا الدار الحكم على جميعهم غايته انه ليس في جميع الازمنة في الاول وعلى جميع
الاحوال في الثاني وكذا اكرم بني تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد بشرط اتصافهم بالعلم وانت خبير بان ذلك كله
تكلفات باردة ويحتم حمل الهيئة التركيبية على خلاف ما صنعه مع استلزامه التجوز في بعض المفردات ايضا ليس باولى من
حمل العام فقط على المعنى المجازي ولا ريب ان الهيئة المفسرة مغايرة للهيئة المفسرة وكل منهما موضوع لمعنى واول معنى
قولنا رايت اسدا يرمي مع قولنا رايت شجاعا مثلا الى امر واحد لا يقتضي اتحادهما وكل نادرة التراكيب الحقيقية لمعنى واحد
لا يوجب اتحاد هذه الدلالة واما ارجاع الضمير الى بني تميم فجوابه يظهر مما مر في قولك اشتريت الجارية الا نصفها
واما قوله اكرم بني تميم الى الليل الى اخره فهو من غرائب الكلام اذ التخصيص هنا ليس متوجها الى بني تميم بل الى زمان
الاكرام المستفاد من الاطلاق وكذا ان دخلوا انما يريد به الداخلين منهم والمثال المناسب لتخصيص الغاية اكرم الناس الى ان
يفسقوا او ان يجهلوا وغرابة تفسيره الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى البيان وما يقال ايضا ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا
في الباقي اما اذا كان مستعملا في العموم وارادة الباقي طرأ بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد واقع الى الباقي بعد اخراج البعض
من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل فيظهر ضعفه مما قدمناه في المقدمة الثالثة سيما في المخصصات المنفصلة
كما نقلنا جريان القول فيه عن بعضهم وحققناه ثم يظهر للتأمل انه لا يمكن ان يقال ايضا ان هذا انما يتم لو بطل القول بكون
المجموع حقيقة في الباقي اذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقة في معناه او عدم كون كل واحد منها حقيقة ولا مجاز فلا يتم
القول بكون العام مجازا في الباقي حجة القول بكونه حقيقة في الباقي مطلقا ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق
والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرأ عدم تناول الغير وان الباقي يسبق الى الفهم ح وذلك دليل الحقيقة والجواب
عن الاول انه ان اراد من تناوله حقيقة ثبوت التناول في نفس الامر فهو لا يثبت الحقيقة المصطلحة المبحوث عنها وان اراد
تناولها بعنوان الحقيقة المصطلحة فنمنع ذلك اولا قبل التخصيص اذ المتصل بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع

لا للباقي وكون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه الا من جهة ان الباقي جزء المجموع وان الدلالة
التضمنية ليست بنفس المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان وجعلوه من الدلالة العقلية لا الوضعية
بقي ان الخاص ليس بجزء للعام بل لان دلالة العام على كل واحد من الافراد منفردا غير الموضوع له الحقيقي بل الموضوع له هو
كل فرد بدون قيد الانفراد ولا قيد الاجتماع لا بمعنى ارادة كل فرد لا بشرط الانضمام ولا عدمه حتى يقال انه لا ينافي كونه حقيقة
في الفرد بل بمعنى ان الوضع انما يثبت في حال ارادة جميع الافراد بعنوان الكلي التفصيلي الافرادي كما حققناه في مبحث
استعمال المشترك في معنييه فافهم ذلك فانه لا ينافي ما حققناه سابقا من ان دلالة العام على افراده دلالة تامة ومما
ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن تناول العام للباقي في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب
بل لانه كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو الجميع ثم لو سلمنا كونه حقيقة فانما يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع
وقد تغير الموضوع والجواب عن الثاني بالمنع من السبق بلا قرينة وبدونها يسبق العموم وسبق الغير علامة المجاز ثم
بقي ان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة واما المحتاج اليها هو خروج غيره وفيه ان العلم بارادة الباقي انما
هو لاجل دخوله تحت المراد وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه انما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو سبق المعنى والعلم
بارادته على انه نفس المراد ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه الا بالقرينة وهو معنى المجاز واحتج من قال بانه حقيقة ان
بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واجيب بمنع كون معناه ذلك بل معناه تناوله
للجميع وقد صار الان لغيره فصار مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام فكما ان كون افعل حقيقة في الوجوب
لا يقتضي كون مفهوم الامر كذلك وكذلك لا يقتضي كون مفهوم الامر معتبرا فيه الايجاب كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب
وكذا ما نحن فيه ونظير ذلك ايضا ان كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه
لما انه ليس بالاخراج ما لولاه لدخل احتج القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل بان لفظ العام حال انضمام المخصص
المتصل ليس مفيدا للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيده المخصص فلا يكون مجازا في البعض
بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه انه ان اراد عدم افادته البعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام
لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب ارادة اللافظ فهو توهم غايته الامر عدم الافادة من حيث هو واما مع انضمام
المخصص فلا ريب في افادته ذلك كما هو المدار في المجازات واما المخصص فهو يدل على اخراج البعض لا اخراجه وايضا
يرجع هذا الكلام الى اختيار مذهب القاضي في دفع التناقض عن الهيئة الاستثنائية ولفظ العام ح اما حقيقة في معنا
والتثنية الى الباقي وقع بعد الاخراج واما انه ليس بحقيقة ولا مجاز ان قلنا بالوضع الجديد وقد عرفت بطلانهما
سابقا واستدل ايضا بانه لو كان التقييد بما لا يستقل موجبا للتجوز في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا او
اكرم الناس الا الجهال لكان نحو مسلمون للجماعة والمسلم للجنس والعهد والقرينة الاخيرين مما مجازات واللوازم باطلة
اما الاولان فاجماعا واما الاخير فبالتزام الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يتقيد بقيد هو كالجزء
له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له اولا وهي يد وبه للمنقول عنه ومعه للمنقول اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا
للتجوز فالفرق تحكم والتحقيق في الجواب انك ان اردت ان لفظة مسلم في المسلمون والمسلم حقيقة مع تغير معناه بسبب القيد
فهو توهم نكيف يدعى الاتفاق عليه وان اردت ان المسلمون حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس والعهد فهو انما يثبت حقيقة المركب
من حيث التركيب لا من حيث انه حقيقة في معنى مفرد وهو خارج عن المبحث وبيان ذلك ان المفردات مختلفة الاوضاع كما اشرنا نفا
فوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها وضع شخصي ووضع الافعال والمشتقات والتثنية والجمع ونحوها وضع نوعي كما

ان وضع المركبات كلها نوعية ومنقسمة الى الحقيقة والمجاز كما اشرنا وكما ان كون وضع المركبات حقيقية لا ينافي كون بعض مفرداتها مجازا لما ذكرنا في المقدمة الاولى كذلك كون وضع المفردات النوعية حقيقية لا ينافي كون بعض اجزائها مجازا فكما لا ينافي كون العام مستعملا في المعنى المجازي على ما اخترنا كون الهيئة الاستثنائية حقيقية في الاخراج فلا ينافي كون المراد من مثل مسلمون جماعة من افراد هذا الجنس يعني المسلم وبعبارة اخرى المسلم المخصوص في ضمن افراده حقيقة كون لفظ المسلم في هذه الكلمة مجازا كما لا يخفى هذا ان اعتبرنا دلالة الكلمة على الجنس ودلالة علامة الجمع والعهد وتعيين المهية بمدلولها وان جعلنا ما كلمة واحدة موضوعة بالاستقلال المجموع هذا المعنى فوجه الدفع ان الاستدلال قياس مع الفارق لكون المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة بوضع واحد لم يلاحظ فيها دلالة المقيد والمقيد بل وضع مجموع اللفظ بازاء مجموع المعنى بخلاف المقيس فانه اريد من كل كلمة منه معنى على حدة والقول بان المجموع عبارة عن الباقي بعنوان الحقيقة فهو مع بطلانه كما بيّنا سابقا فهو لا يلايم ظاهر الاستدلال لعدم ملاحظة العلة المستنبطة في قياسه والحاصل ان المستدل ان اراد ممّا ذكره المركبات المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي نوعي لمعانيه مركبة معهودة في كونها حقيقة في معانيها التركيبية الحقيقية على المفردات المشتقة الموضوعة بالوضع النوعي للمعاني المتصلة باجزاء متعددة مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها واجزائها فلا ريب انه ليس من محل النزاع في شيء وكون كل منهما حقيقة في معانيها متفق عليه وان اراد مقايسة بعض اجزائها وهي المقيدات بما في الاجزاء في كونها حقيقة على اجزاء المفردات المقيدة فثبوت الحقيقة في المقيس عليه اول الدعوى وان ادعى في المفردات وضعا مستقلا فلا مناسبة بين المقيس والمقيس عليه ولا جامع بينهما على ما هو ظاهر الاستدلال ومن هذا يظهر جواب من اراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي اذ الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه ثم وذلك الوضع لم يثبت في المقيس عليه ولا معنى للقياس هنا في اثبات الوضع كما لا يخفى فان الوضع لم يثبت في المقيس عليه من جهة اختلاف المعنى بسبب القيد حتى يثبت انه موجود في المقيس بل بسبب جعل الواضع وهو فيما نحن فيه اول الكلام بقي الكلام في المثال الاخير وجعله مقيسا عليه ووجهه ان الخصم يفرق بين اسماء العدد وغيرها والمحقق في جوابه منع الفرق بينهما وقد ما تقدم في المقدمات وقد يجاب بان الخصم لعله يقول في المثال المذكور بان المراد بالالف تمام المدلول وان الاخراج وقع قبل الاسناد والحكم وفيه مع ما عرفت من فساد هذه الطريقة انه مبني على الفرق بين اسماء العدد وغيرها في ذلك وهو غير ظاهر الوجه والقائل بحجية التفصيل الثالث هو الحجة السابقة واستثناء الصفة وغيرها لكونها عند القائل من قبيل المستقل وكذا حجة التفصيل الرابع هو الحجة السابقة وضعفها اغنى عن البيان واما حجة القول الاخير وهو قول فخر الدين فقال في البرهان الدّال على ارادة اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ لان تناوله للبقية المستبقاة لا تجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة في التناول واختصاره بها وقصوره عمّا عداها جهة في التجوز وضعفه ظاهر فتأمل

قانون

العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقا فان كان مجملا من جميع الوجوه ففي الجميع مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين الا بعضهم وان كان اجماله في الجملة ففي قدر الاجمال مثل الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود واما المخصص بمبيّن فالمعروف من مذهب اصحابنا الحجية في الباقي مطلقا ونقل بعض الاصحاب اتفاقهم على ذلك واختلف العامة فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا ومنهم من خص الحجية بما لو كان المخصص متصلا ومنهم من قال بالحجية في اقل الجمع ومنهم من قال بالحجية فيما لو كان العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة الى الحربي بخلاف مثل السارق فانه لا ينصرف الذهن منه الى من يسرق ربع دينار فما فوقها من الحرز ومنهم من خص الحجية بما لو كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمشركين قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة قبل اخراج الحائض لتسلط ظهوره في ارادة الباقي بحيث لا يتوقف

اهل العرف في فهم ذلك حتى يتعجب قرينة اخرى عليه غير المخصص وكذلك ذوي العقلاء يذمون عبدا قال له المولى اكرم من دخل داري ثم قال لا تكرم زيدا اذا ترك اكرام غير زيد ايضا وايضا العام كان حجة في الباقي في ضمن الجميع قبل التخصيص بمعنى انه كان بحيث يجب العمل على مقتضاه في كل واحد من الافراد خرج المخرج بالدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته في الباقي و اما ما ذكره بعضهم بانه كان متناولا للباقي قبل التخصيص وهو مستصحب فان اراد التناول الواقعي فهو غلط لعدم العلم به ولزوم البداء في المخصص وان اراد التناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور وان اراد استصحاب حكم التناول الظاهري فهو ما قلنا ولنا ايضا احتجاج السلف من العلماء واهل العصمة عليهم السلم بالعمومات المخصصة بحيث لا يقبل الانكار وربما يستدل ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكانت افادة العموم لدخول الباقي موقوفة على افادته للغير فلو كانت افادته للغير ايضا متوقفة على ذلك لزم الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو ضعيف لانه دور معيّه كالمتضايفين واللبنتين المتساندتين احتج المنكر مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة العموم غير مراد والباقي احد من المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال ارادة سائر مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير مجملا والثاني انه خرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول بمنع الاجمال وعدم المرجح اذ الاقربية الى العام مرجح ومدار مباحث الالفاظ على الظنون فكما ان التبادر علامة الحقيقة فظهور العلاقة علامة تعيين المجاز وكذلك لو قيل رايت اسدا يرمي يتبادر الى الذهن معنى الشجاع لا الابخر ولا ريب ان العام المخصص بتمامه مع ملاحظة عدم ذكر مخصص آخر معه ينصرف منه الى الباقي لكونه اقرب الى اصل المدلول وكفاك في المرجح ما ذكرنا من الادلة مع ان الوقوع في كلام الحكيم ايضا يصرفه عن الاجمال لا بمعنى انه لا يقع المجمل في كلام الحكيم ابدا لوقوعه في الجملة كما لا يخفى بل بمعنى ان الاصل والقاعدة الناشئة عن الحكمة والاعتبار يقتضي عدمه حتى يثبت بالدليل وقوعه فيحمل كلامه على خلافه الا اذا دل الدليل والحمل على اقل الجمع كما ذكره القائل به وان كان يدفع الاجمال لكن الحمل على تمام الباقي اولى منه لضعف دليله لظهور الفرق بين الجمع والعام كما مرّ ولا قائل بارادة غيرهما بالخصوص مضافا الى ما سنذكره في بطلان ذلك القول ايضا ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الثاني هذا ولكن الاشكال في ان مقتضى محل النزاع ان القول بعدم الحجية مطلق وهذا الدليل يقتضي اختصاصه بالقول بكون العام المخصوص مجازا في الباقي ولا ينهض على من قال بانه حقيقة في الباقي وكيف كان فيجمع هنا مع الكلام في القانون السابق فان الكلام ثمة يقتضي حجيته في الباقي سواء كان حقيقة او مجازا لان كلا من الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه والكلام ههنا يقتضي الخلاف في الحجية وقد يوجه هنا الاستدلال بحيث ينهض على القول بالحقيقة بان مراد من قال ان العام المخصص حقيقة في الباقي انه حقيقة فيه من حيث انه احد ابعاض العام لا انه حقيقة في الباقي من حيث انه تمام الباقي فحينئذ في الاستدلال لان تمام الباقي احد الحقائق فلا يحمل عليه بخصوصه ورد بانه لا يجري على القول بكون المجموع اسما للباقي فكما لا يقول احد ان السبعة مثلا اسم لهذا العدد فما دونها كذلك لا ينبغي ان يجوز ذلك في عشرة الا ثلثة ولا على القول بان الاسناد وقع بعد الاخراج فان المراد بلفظ العام هو معناه الحقيقي الاصلي لا الباقي فقط فهو عين الحقيقة لا احد الحقائق ولا على القول بانه حقيقة في الباقي لاستصحاب التناول السابق وعدم منافاة عدم تناول الغير لتناول الباقي فان ظاهره انه لم يطرء عليه شيء الا خروج ما اخرجه المخصص فالمبقي ليس الا تمام الباقي وكذا لا يجري على الدليل الآخر الذي هو سبق الباقي الى الذهن فانه لا معنى لسبق احد الابعاض من دون تعين ولا على القول بكونه حقيقة فيما لو بقي غير منحصر لان هذا القول منهم ليس لانه احد ابعاض العام كما هو مناط التوجيه في الاستدلال بل لانه هو عام فالظاهر ان النزاع هنا انما هو على

القول بمجازيته لفظ العام في الباقي كما هو المختار في القانون السابق وقول المفصل بالمتصل والمنفصل ايضا يبتني
على ذلك فانه مبني على ان المخصص بالمنفصل مجاز دون المتصل او نقول لعل التفصيل لانا لاحظ في المسئلة ايضا على
هذا ناظرة الى ملاحظة مناسبة بعض المجازات العام دون بعض بحسب المقامات فان تمام الباقي من الباقي قبل التخصيص اقرب
من غير المبني وكذا ما لا يحتاج الى البيان اقوى مما يحتاج اليه ونظر من قال بالحجية في اقل الجمع هو ان اقل الجمع هو المتيقن
من بين المجازات يعني جميع افراد الباقي والزائد مشكوك فيه فصار حاصل الرد انا ان قلنا بان العام لم يستعمل في معنى
مجازي وبنينا على القول بالحقيقة في القانون السابق فلا مناص عن الحجية وان قلنا بالمجازية فيجيء فيه هذا الخلاف
المذكور في هذا القانون وبما ذكر يندفع المنافاة المتوهمة بين الاصلين ايضا واقول الانصاف ان ما ذكر في
الترديد لا يدفع التوجيه المذكور لان مراد من يقول بانه حقيقة في الباقي انه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض
تخصيص تمام الباقي مرة اخرى وكرة بعد اولى بل وكرات متعددة ولم يطلع الا على التخصيص الاول فاحتمال التخصيصات
حاصل عند السامع ولا ريب ان القائل بكونه حقيقة في الباقي يقول بالحقيقة في المرة الاخيرة ايضا كما هو مقتضى
دليله فالمراد بالباقي ما لم يثبت خروجه بهذا التخصيص وان احتمل خروجه عنه بتخصيص اخر وح فالعام يحتمل الحقايق
متعددة فاذا قام القرينة على عدم ارادة الجميع فتساوى احتمال ساير الحقايق ويتم الدليل اذ الكلام في هذا المقام
بعد تصحيح هذا القسم من الحقيقة فيصير ذلك نظير اطلاق العام المنطبق على افراده من حيث وجوده في ضمن كل واحد
من حيث الخصوص وبعد تسليم ذلك فمنع جريان الاستدلال مكابرة فيتم الكلام فيه مثل القول بالمجازية حرفا بحرف
ومما ذكرنا نقدر بعد النص على اجراء الدليل على جميع الاقوال في الحقيقة فان مراد من قال ان عشرة الا ثلثة اسم
للسبعة لعله كون المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي وذكر السبعة بعنوان المثال وسيجيء الكلام السابق في
من انه يحتمل مراتب متعددة كلها معنى حقيقي لمجموع التركيب على قول هذا القائل وكذا الكلام على القول بكونه
حقيقة في غير المحصور لان لغير المحصور ايضا مراتب متعددة كلها معنى حقيقي للعام على قول هذا القائل نعم
يجدي في ذلك ان ذلك انما يتم فيما كان افراد العام غير محصور واحتمل التخصيص مراتب متعددة منه واما على
القول بكون الاسناد الى الباقي بعد الاخراج فانت بعد التامل فيما ذكرنا في بطلان هذا القول تعلم ان الكلام
في الحجية وعدم الحجية انما يرجع الى الحكم والاسناد المتعلق باللفظ وقد فرض انه ليس الا بالنسبة الى الباقي والتخصيص
لم يتحقق فيه بالنسبة الى لفظ العام بل انما يتحقق بالنسبة الى الاسناد والحكم فاذا احتمل الاسناد بغير القدر المخرج
فهو يحتمل المراتب المتعددة ويجري فيه الكلام السابق ومما ذكرنا ايضا يظهر اندفاع المنافات بين الاصلين ايضا
اذ الحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور والحجية في جميع الاحوال بل انما هو اذا لم يطرء مما اجمال فقد يحتاج الحقيقة
الى القرينة كما في المشترك وكذا المجاز اذا تعدد المجازات بل وكذا المشترك المعنوي اذا اريد منه فرد معين فان
ان المراد برجل في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة هو حبيب النجار يحتاج الى القرينة مع انه حقيقة على الظاهر
كما بيناه في مباحث الاوامر وقد تقرر ان الكلام في القانون السابق انما هو بعد تسليم الحجية فلا منافاة وهو
باطل ومما ينادي ببطلانه بناء استدلالهم على عدم الحجية في هذا الاصل بتعدد المجازات واجمالها وهو مبني
على كون المجازية مفروغا عنها في هذا القانون فكيف يختلفون بعد ذلك في الحقيقة والمجاز مع انه كان ينبغي
ح تقديم هذا القانون على السابق وكتب الاصول التي حضرتنا الان كلها متفقة في تقديم القانون السابق
على هذا بل والحق ان الخلاف فيما سبق مبني على فرض ارادة الباقي واما ظهوره فغير لازم والقول بكونه حقيقة
المدقق الشيرواني في حاشيته

يلزمه

يلزمه ظهوره والقائل بكونه مجازا على خلاف اذ المجاز قد يكون ظاهرا وقد يكون غيره وقس عليه التفصيل فتامل اقول
ويظهر ما فيه بالتامل فيما قدمناه اذ لو بنينا على التحقيق واقتضاء (انتفاء) الدليل فالحق ان الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران في
معناهما اذا اتحدا وتعين القرينة على كل منهما فيما احتاج اليه على فرض الاشتراك وتعدد المجاز وقد بينا لك سابقا
بطلان الحقيقة وتعين المجاز في تمام الباقي واحتمال ارادة ما دون تمام الباقي خلاف الظاهر ولا يصار اليه فلو اعرضنا
عن التحقيق وتماشينا مع الخصم في تصحيح الحمل على الحقيقة فلا يتفاوت الكلام في هذا القانون على القولين فتامل
ويؤيد ما ذكرنا استدلالهم الثاني فانه لو لم يكن ناظرا الى احتمال الحقيقة لرجع الى الدليل الاول ولكان تكراره لغوا
فان الاجمال من جهة تعدد المجاز اخص من مطلق الظهور فانه اعم من ان يكون من تلك الجهة او من جهة احتمال الحقايق
فيصير العام في محتملات الباقي على القول بالحقيقة مثل النكرة التي اريد بها فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب
مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة وكذا كل ادلة القائلين بالحجية قابل للقولين من دعوى الظهور ولزوم
الذم واستصحاب التناول وغيرها كما بيناها بل بعضها ادل على القول بالحقيقة اظهر ثم ان ههنا امرا
لا بد ان ينبه عليه وهو ان ظاهر كلام المستدل في اقل الجمع ان محل النزاع فيما وكل المتكلم تعيين افراد المخرج والباقي
الى المخاطب كما لو قال كل البيضات الا ثلثة منها ونحو ذلك وعلى هذا يلزم على القول بجواز التخصيص الى الواحد ان يكون
العام حجة في الواحد لانه المتيقن ايضا ولم يستثنه المستدل وعمم في الاجمال ولعل نظر المستدل في ذلك انما هو التصحيح لا نظر
القائل بالحجية في اقل الجمع فان الغالب الوقوع في كلام الحكيم في التخصيصات في الاحكام ولا بد ان يكون مراد من يجوز التخصيص الى
الواحد في القانون المتقدم ايضا التخصيص الى واحد معين عند المتكلم لا اي واحد يكون وكذلك اقل الجمع عند القائل به
ثم انه مثلا قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فقد تعلق
الاخراج عن نفي التحريم بهذه الثلثة بخصوصها وكذا انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير فاذا ورد النص بحرمة لحم
الاسد ولحم الكلب فيجب الاخراج ايضا وهكذا وكان الحرمة تتعلق بالمخرج بخصوصه فكذلك نفي الحرمة لا بد ان يتعلق
بالباقي بعينه فلا بد ان يكون الباقي متعينا سواء كان واحدا خاصا او اقل جمع خاص والى ما ذكرنا ينظر الكلام على الاستدلال
واجرائه على القول بالحقيقة ايضا كما بينا عليه وسيجيء في القانون الاتي ايضا اشارة الى ذلك ومما ذكرنا يظهر لك ضعف
ما قيل تعارض قرينة المجاز المرجح للحجية في تمام الباقي على ما ذكرنا يقتضي ارادة الواحد واقل الجمع وكذلك ضعف هذه
المعارضة في بيان عدم جواز التخصيص الا بارادة جمع يقرب من المدلول كما اشرنا اليه في محله هذا ولكني لم اقف في
كلماتهم تنبيها على ما ذكرنا فانهم ذكروا حجة المفصل بالحجية في اقل الجمع دون غيره كما ذكرنا ولم يتعرضوا لما فيه ولا بد لهم ان
يجيبوا عنه بان تيقن الاقل انما يفيد الحجية اذا تعين فلا ثمرة لهذا الكلام وان اعتمد المفصل في التعيين على قرينة
اخرى فهذا ليس من حجية العام في شيء كما لا يخفى بل الحجة ح ثبت في العام مع القرينة المذكورة **تنبيه** قد عرفت
ان المخصص المتصل هو الاستثناء المتصل والغاية والشرط والصفة وبدل البعض ولا يخفى ان المخرج في الاستثناء
والغاية هو المذكور بعد اداتهما وفي البواقي هو الغير المذكور فالباقي في قولنا اكرم الناس الا الجهال ومن الناس
العلماء وفي اكرم العلماء الى ان يفسقوا هو غير من فسق من العلماء والمخرج في اكرم العلماء ان كانوا صلحاء هو غير الصالح
منهم وفي اكرم الرجال المسلمين هو غير المسلمين من الرجال وفي اكرم العلماء شعراءهم هو غير الشعراء منهم ولنبعد ذلك
خبر يطرق اجراء الكلام في المباحث السابقة فيها من بيان مورد الحقيقة والمجاز والحجية وعدم الحجية وغيرها وتمييز المجمل
والمبين **قانون** الحق موافقا للاكثر حتى ادعى اليه جمع منهم الاجماع عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن

المخصص وقيل يجوز وعلى المختار فالحق الاكتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل القطع ولا بد في تحرير محل النزاع وتحقيق المقام من تمهيد مقدمة ينكشف بملاحظتها غواشي الاوهام وهي ان الفرق الواضح حاصل بين حالنا وبين حال اصحاب الائمة والائمة في طريق فهم الاحكام ومعرفتها واخذها منهم ومن احاديثهم لانهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطابهم وعارفين بمصطلحهم واجدين للقراين الحالية والمقالية عالمين ببعض الاحكام من الضرورة والبداهة آخذين ما لا يعلمونه من كلماتهم وكانوا قد يعلمون العموم ويشتبه عليهم الخصوصية في بعض الموارد ويسألون عنه وقد يعلمون الخصوص من الخارج وانه مخالف لباقي الافراد ويعرفون ان المراد من العام هو الباقي بقرينة ما سمعوه او بقرينة المقام واكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال فكانت المعصوم معهم لا بد ان يكون معهم بحيث يفهمون ولا يؤخر بيانه عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل على العام والمطلق اذا سمعوه بدون التخصيص فربما كان الوقت يقتضي التعميم له والتخصيص لآخر وربما كان يتفاوت الحال من اجل التقية وغيرها وان شئت توضيح الحال فقايسهم بالمقلد السائل عن مجتهد في هذا الزمان واما نقلهم الاخبار الى آخرين في زمانهم وعلمهم عليه فهو ايضا لا يشبه الاخبار الموجودة عندنا فانه كان اسباب الاختلال والاشتباه قليلا الا ترى انهم كانوا يستشكلون فيما لو ورد عليهم اخبار مختلفة من اصحابهم وكانوا يسألون عن ائمتهم في ذلك ويجيبون بالعلاج بالرجوع الى موافقة الكتاب والسنة او مخالفة العامة او الشهرة او غير ذلك ثم التخيير او الاحتياط وهو بعينه مثل الخبر المنقول في زماننا عن مجتهد بعيد عنا او اخبار منقولة مخالفة عنه وبالجملة انحصر امرنا في هذا الزمان في الرجوع الى كتب الاحاديث الموجودة بيننا ولا ريب ان المتعارضات منها في غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض الا في غاية القلة فكيف يقاس هذا الخبر بنقل الثقة عن امامه بلا واسطة الى اهله او الى بلد آخر مع عدم علم السامع بمعارض له ولا ظن بذلك مع اتحاد الاصطلاح وقلة اسباب الاختلال وانما عرض الاختلاطات بسبب طول الزمان وكثرة تداولها بالايدي سيما ايدي الكذابين واهل الريبة والمعاندين للائمة فادرجوا فيها ما ليس منهم فنحن في الاخبار التي وصلت الينا في وجوه من الاختلال من جهة العلم بالصدور وعدمه وعدله ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد الظني وعدمه وكذا في اشتراط العدالة وتحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها في الراوي وكيفية الحصول من تزكية عدل وعدلين ومن جهة الاختلال في المتن من جهة النقل بالمعنى مرة او مرارا مختلفة واحتمال السقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها الموجب لتفاوت الحال من جهة السند والدلالة ومن جهة الاختلال في الدلالة بسبب تفاوت العرف والاصطلاح وخفاء القراين وحصول المعارضات اليقينية والاشكال في جهة العلاج من جهة اختلاف النصوص الواردة في التعارض وان التكليف اليقيني الثابت بالضرورة من الدين لا بد من تحصيل معرفته من وجه يرضى به صاحب الشرع وتحصيل العلم به متعذر غالبا وكيف لنا وجه وسبيل في ذلك الا الرجوع الى الادلة المتعارضة والكتاب العزيز لا يستفاد منه الا اقل قليل من الاحكام مع اختلال واشكال في كيفية الدلالة في اكثرها والاجماع اليقيني نادر الحصول وكذلك الخبر المتواتر والاستصحاب لا يفيد الا الظن والاخبار مع انها لا يفيد الا الظن مختلفة ومتعارضة في غاية الاختلاف والتعارض بل الاختلاف حاصل بينها وبين سائر الادلة ايضا بل الاختلاف موجود بين جميع الادلة ولا بد في الاعتماد على شيء منها على بيان مرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح او المساوي والقول بالتخيير مطلقا والاخذ باحد الطرفين من باب التسليم انما يتم مع العجز عن الترجيح كما هو منصوص عليه في الاخبار مدلول عليه بالاعتبار والاخذ بكل ما راينا اولا من حديث او ظاهر آية او استصحاب مع وجود الظن الغالب بوجود المعارض مجازفة من القول اذ يلزم على هذا التخيير في العمل مطلقا وفسادا وهو باطل جزما وبالجملة الذي نجزم به ويمكن ان نعتقده بعد ثبوت العجز عن تحصيل العلم وسد بابه هو استخراج الحكم من هذه الادلة في الجملة بمعنى انه

يمكن الاعتماد على ما يحصل الظن بحجيته من جملتها لا الاعتماد على كل واحد منها والاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام عليه الدليل ولم يقم الا على هذا التقدير مع انا لو قلنا انه يجوز لكل من رأى حديثا او فهم استصحابا ان يعمل عليه وكذا سائر الادلة فينسد باب الفقه من باب الحرج والمرج ولا يكاد ينتظم له شيء فان قلت انك قائل بان الخبر الصحيح من باب خبر الواحد حجة مثلا فاذا رأينا خبرا صحيحا نعمل عليه لان الاصل عدم المعارض ولا علم لنا بوجوده فيه بخصوصه وهكذا في غيره قلت اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود المعارضات غالبا لا معنى له فان قلت العلم بوجود المعارضات انما هو في الجملة وليس في خصوص هذا الحديث قلت ان هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة ايضا الى ان يلزم منه العمل بالحرام لا يتم الكلام هنا لان نفتح باب التخيير في ذلك لاحاد المكلفين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع فلا بد من اعتبار ملاحظة المعارض مع ان الغالب في ذلك هو المتعارض وخبر لم يوجد له معارض لمن لم يتتبع طريقة الاستنباط في غاية الندرة وان كان في اول الامر والحاصل ان المجتهد اذا علم ان دليل الحكم انما هو في جملة هذه الادلة المتعارضة المختلفة لا في كل واحد منها فلا بد من البحث عن المعارض حتى يعرف ان العمل بايها هو الراجح في نظره لئلا يكون تاركا للراجح ولئلا يكون تاركا للاخبار المستفيضة الواردة بالعلاج والترجيح فيما لو كان الخبران متخالفين اذ العلم بوجود الخبرين المتعارضين في جملة تلك الاخبار حاصل لنا ويجب علينا علاجه وعدم العلم بالفعل بان هذا الخبر الذي رآه اولا في جملة الادلة مع امكان معرفتهما بعينهما ومما ذكرنا يظهر انه لا يمكن التمسك باصالة عدم المعارض في كل رواية اذ المفروض ان احاديثنا مشتملة على الحديث الذي له معارض والحديث الذي لا معارض له وكون الاصل كون الحديث الذي رآه اولا هو ما لا معارض له ليس باولى من كونه هو الذي له معارض فيجب اجراء حكم كل من الصنفين فيه وهو لا يتم الا بعد البحث والفحص وحاصل المقام ان حجة الله على العباد منحصرة في النبي والوصي وبعد العجز عن الوصول اليهما وبقاء التكليف فلا دليل على جواز الاعتماد الا على ظن من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهما ولا يمكن ذلك الا بعد الفحص عن المعارضات والاعتماد على الترجيح وحينئذ فالكلام في كفاية الظن وعدم وجوب تحصيل العلم عليه اذا تمهد هذا فنقول ان العام المتنازع فيه واحد من الادلة واحتمال وجود المعارض اعم من المناقض الدافع لجميع حكمه او المخصص الدافع لبعضه ولما كان الغالب في العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص فيقوى احتمال وجود المعارض هنا فصار مظنونا فصار ذلك اولى بوجوب الفحص عن المعارض فيها عن سائر الادلة وشبهة من لا يقول بوجوب الفحص عن المخصص في العام هو انه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة اذ احتمال ارادة خلاف الظاهر ولزوم الوقوع في الخطاء بالعمل على الظاهر قائم فيهما ولا يجب ذلك في الحقيقة اتفاقا وبدلالة قضاء العرف بذلك فكذلك العام وفيه اولا انه ان اراد انه لا يجب الفحص عن الحقيقة اصلا بمعنى انه اذا ورد حديث يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب ولكن احتمل الاستحباب لاحتمال وجود حديث آخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب فهو في الحقيقة احتمال المعارض فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعى عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز اذا لم يكن هناك ظن بوجود المعارض من الادلة بل ولا احتماله بمعنى ان يتفحص لاحتمال قيام قرينة حالية او مقالية دلت على ارادة المعنى المجازي في الكلمة فهو صحيح ومسلم في العام ايضا من هذه الجهة فانا لا نتفحص في العام عن المخصص لاحتمال ان يكون المراد معناه المجازي بل لان وجود دليل خاص يرفع احكام بعض افراد العام محتمل او مظنون وان ادى ذلك الى حصول التجوز في العام بعد ظهوره فتداخل البحثين لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات ولما كان العام من جملة

هل هو من هذا الباب ام لا او هو من باب العلم ... علمائنا

الادلة اكثر احتمالا لوجود المعارض حتى وبالبحث دون ساير الادلة وثانيا على فرض تسليم كون البحث عن العام من جهة
دلالة اللفظ وحقيقته والاحتراز عن التجوز ولكن نقول ان الاتفاق الذى ذكره المستدل هو الفارق بين انواع الخفاء
لعدم تحققه فيما نحن فيه بل تحقق خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع على وجوب الفحص فحصل الفارق ويبطل القياس
مع ان الفارق موجود بوجه اخر وهو تفاوت الحقايق فى الظهور الا ترى انهم اختلفوا فى ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة
مقول هنا ان استعمال العام فى معناه المجازى بلغ حد الاشتهار الى ان قيل ما من عام الا وقد خص بخلاف ساير الحقايق فان لم يترجح
المجاز المشهور فلا اقل من التوقف فالغلبة مرجحة للتجوز واصالة الحقيقة وعدم التخصيص للحقيقة فيصير مجملا يحتاج الى
الفحص بخلاف ساير الحقايق فان الغلبة ليس فيها الى هذا الحد بل اكثر الالفاظ محمول على الحقايق وما قيل ان اكثر كلام العرب
مجازات فهو اغراق وليس على حقيقته ومما يوضح ما ذكرنا انه لا يجب الفحص عن احتمال ساير المجازات فى العام ايضا كما اذا احتمل
اطلاق العام على شخص باعتبار جامعيته جميع اوصاف افراد العام فاذا قيل جاء العلماء يحتمل انه اراد منه زيدا باعتبار ان علمه
ساوٍ لعلم كلهم بعلاقة المشابهة ويحتمل انه اراد منه امرهم او حكمهم او نوابهم بعلاقة المجاورة او التعلق ونحو ذلك بل يحمل
على حقيقته من هذه الجهة بخلاف احتمال جهة التخصيص بارادة بعضهم دون البعض وكانه غفل من غفل فى هذا الاصل من
جهة الغفلة عن تفاوت المجازات او عن ان الكلام فى الفحص عن المعارض من حيث انه معارض لا فى طلب المجاز وقد عرفت
امكان اجتماع الجهتين وافتراقهما ثم بما ذكرنا يعين الانصاف تجده حقيقا بالقبول واما الدليل على كفاية الظن بعد
وجود المخصص بعد الفحص فهو الدليل على كفاية الظن فى مطلق معارضات الادلة وهو ان ضرورة بقاء التكليف وعدم
السبيل الى تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان اليقين يقتضى جواز العمل به وان فرض امكان الوصول اليه فى بعضها لان
الحكم الذى يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان مركبا او كان جزء العبادات المركبة فتحصيل العلم بالجزء ليس تحصيلا للعلم بالكل
وما بعضه ظنى فكله ليس بعلمى جزما كما هو واضح فتحصيل العلم بالكل فى غاية البعد وان كان بسيطا او كان هو نفس المركب
فاستفراغ الوسع فى تحصيله انما يمكن بعد تتبع جميع الادلة وهو مستغرق للاوقات غالبا مفوت للمقصود مع انه عسر عظيم
وحرج شديد وهما منفيان فى الدين بالاجماع والايات والاخبار فثبت كفاية العمل بالظن مطلقا ثم نقول فيما نحن فيه ان
العلم بعدم المخصص فى العام غير ممكن غالبا وتحصيل ما يمكن فيه العلم مستلزم لتفويت العمل باكثر العمومات ويلزم التعويل
بل نقطع ما قد يتوهم ان ذلك يقتضى جواز العمل بالظن فى البعض دون البعض وان العمل بالظن انما هو فيما اذا لم يمكن تحصيل
القطع وهو مخالف لما هو المعهود من طريقتهم فى الفقه من جواز العمل بالظن وان امكن تحصيل العلم فى بعض الاحكام
فان المراد فى هذا الاستدلال ان العمل بالظن فى الكل انما هو لاجل ان تحصيل العلم فيما يمكن فيه من الصور النادرة يوجب
تفويت العمل بالاكثر والعسر والحرج لا انه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن القطع واما ما يمكن ان يوجه للقول بلزوم
تحصيل القطع بعدم المخصص فى العمل على العام فهو ان العمل بالظن مشروط بعدم امكان تحصيل اليقين وهو ممكن
لان ما يعم البحث فيه وكان مما يبتلى به عموما فالعادة تقتضى باطلاع الباحثين عليه وتنصيصهم على وجوده وعدمه
واما الذى ليس بهذه المثابة فالمجتهد بعد البحث يحصل له القطع بذلك اذ لو كان مخصص لذكروه وفيه مع ما فيه من
منع حصول القطع فى المقامين اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود ان اشتراط العمل بالظن
بعدم امكان تحصيل اليقين لا دليل عليه اذ اليقين بحكم الله الواقعى لا يحصل بالقطع بعدم المخصص اذ عدم المخصص
لو سلم القطع به فى نفس الامر ايضا فكيف يحصل القطع بان المراد من العام هو جميع الافراد بل لعله كان فى مقام الخطاب
قرينة حالية افهمت ارادة البعض مجازا مع ما فى سند العام ودلالته من غير جهة العموم والخصوص ايضا وجوه من الاحتمال

يمنع عن القطع بحكم الله تعالى الواقعى وهكذا الكلام فى ساير الادلة بالنسبة الى المعارض وبالجملة وجود المعارض وعدمه
احد اسباب الخلل كما اشرنا سابقا فدعوى انه بعد حصول القطع بعدم المعارض او المخصص تحصيل القطع بحكم الله
جزاف من القول وامكان سد جميع الخلل فى المتن والسند وساير كيفية الدلالة لم يزل الى الان سبيلا الى التمكن منه
ودعوى اشتراط قطعية بعض مقدمات الدليل اذا امكن مع عدم افادة الدليل الا الظن ترجيح بلا مرجح
فان قلت ان ما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق الظواهر فى حكم الله الظاهرى فلا يجب البحث عن المعارض اصلا
فضلا عن تحصيل القطع قلت ان المراد من الظاهر هو الراجح الدلالة المرجوح خلافه وبعد ملاحظة احتمال المعارض
احتمالا راجحا لا يبقى ظهور فى دلالته لعدم الظواهر فى نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض لها ظهور فى مدلولها
وهو لا يكفى لنا نعم انها يكفى لاصحاب الائمة والحاضرين مجلس الخطاب ومن قاربهم وشابههم فدليلنا على الظن هو ما
يظهر من ملاحظة مجموع الادلة بعد البحث والفحص لا كل واحد مما يمكن ان يصير دليلا ولكن لا يجب فى الحكم بذلك
الظهور القطع بعدم المعارض بل يكفى الظن ثم ان بعض افاضل المتاخرين خبط خبطا عظيما وتبعه بعض افاضل
من تاخر عنه وهو انه منع من لزوم تحصيل القطع والظن كليهما فى طلب المعارض فى جميع الادلة سواء كان العام
او غيره واستدل على ذلك بوجوه الاول ان احدا من المتنازعين والباحثين فى المسائل من اصحاب الائمة لم
يطلب فى المسئلة التوقف من صاحبه حتى يبحث ويفحص عن المعارض والمخصص بل سكتوا وتلقوا بالقبول والا
لنقل الينا فصار اجماعا على عدم البحث عن المخصص والمعارض وزاد بعضهم على ذلك ايضا وقال وايضا الاصول
الاربعمائة لم تكن موجودة عند اكثر اصحاب الائمة بل كان عند بعضهم واحد وعند الاخر اثنان والثلثة وهكذا
والائمة ع كانوا يعلمون بان كلا منهم يعمل فى الاغلب بما عنده ولا يتم البحث عن المخصص الا بتحصيل جميعها فلو كان
واجبا لامرهم الائمة ع بتحصيل الكل ونهوهم عن العمل ببعضها والجواب عن الاول بعد تسليم هذه الدعوى
انما هو التفاوت الظاهر بين زماننا وزمان الائمة فهذا الكلام يجرى فى خطاب الائمة ع مع اصحابهم ايضا
حيث لم يسئل الاصحاب عنهم ع عن المخصص وقرروهم على معتقدهم من العموم وتزيد توضيحا ونقول ان الاستدلال
بالعموم غالبا فى جميع الافراد وكل خطاب للائمة ع بالنسبة الى اصحابهم فانه قد يكون الحاضر فى ذهن الاصحاب
هو طائفة من افراد العام المطابق لخطاب الامام ع وكان فى ذلك الموضع حاجة وبيان الخصوص فى موضع اخر وكذلك
والباحثين كان نزاعهم فى طائفة من افراد العام وكانوا غافلين عن العام فما استدلال صاحبه بذلك كان ليكفيه
ذلك لا ينافى تخصيص العام بالنسبة الى غير تلك الافراد اذ العام المخصص حجة فى الباقى كما حققه فمرادنا من قولنا
انه يجب فى العمل بالعام البحث عن المخصص العمل به فى جميع الافراد وبعد دفع الاشكال الطارى من جهة شيوع التخصيص
وغلبته بالتفحص عن المخصص فى الجملة فاذا ظهر وجود مخصص ما فلا دليل على وجوب التفحص ازيد من ذلك لا ظنا ولا
قطعا لاصالة الحقيقة الا مع احتمال وجود مخصص اخر راجح على عدمه بالخصوص وليس ذلك من باب اصل التخصيص
الراجح بسبب الغلبة بل من جهة مطلق وجود المعارض للدليل فافهم ذلك وتامل حتى يتضح لك ان دعوى مثل ذلك
الاجماع لا اصل لها ولا حقيقة مع انه ورد فى الاخبار ما يدل على ذلك مثل رواية سليم بن قيس الهلالى فى الكافى
عن امير المؤمنين ع حيثما اجاب عن اختلاف اصحاب رسول الله ص وفى اخرها فان امر النبى ص مثل القران منه ناسخ ومنسوخ
وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله ص الكلام له وجهان وكلام عام وكلام خاص مثل القران الى
ان قال فما نزلت على رسول الله ص اية من القران الا اقرانيها واملاها على فكتبتها بخطى وعلمنى تاويلها وتفسيرها

وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصّها وعامّها الحديث وفي معناها غيرها وظاهرها لزوم معرفة الجميع فبعد ملاحظة
ان في الآيات والاخبار عامّا وخاصّا لا يندفع الاختلاف والحيرة الّا بملاحظتها وانّا مأمورون بمعرفة العامّ والخاصّ فكيف يمكن
انّا لن نؤمر بالبحث عن الخاصّ واحاديث الائمة ع مثل احاديث الرسول ص وقد قال الصادق ع في رواية داود بن فرقد المروية في
معاني الاخبار انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا انّ الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب
ويدلّ على المطلوب ايضا الاخبار المستفيضة الدالّة على عرض الاخبار المخالفة على الكتاب ولا ريب انّ موافقة الكتاب وعدمها
لا يعلم الّا بعد معرفة عامّ الكتاب وخاصّه ومعرفة ذلك في فهم الكتاب لازم كما يستفاد من الاخبار فيستلزم ذلك لزوم معرفة
عامّ الخبر من خاصّه ايضا وهو معنى البحث عن المخصّص وامّا الجواب عمّا زاده بعضهم فنقول مضافا الى ما ظهر ممّا تقدّم انّ الاحاديث
المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها اكثر ممّا كان عند كلّ واحد من اصحاب الائمة ع من تلك الاصول بلا شكّ ولا ريب مع ذلك
فالفروع المتكثّرة في كتب الفقهاء الخالية عن النصوص اكثر ممّا وجد فيه النصّ بما لا يتناهى وما لم يذكروه في كتب الفروع وما
يحدث يوما فيوما اضعاف مضاعفة ما ذكروه بل لا يتناهى ولا يعدّ فلو كان يلزم عليهم تبليغ احكام الجميع بالخصوص فيلزم
انّهم ع العياذ بالله قصّروا في ذلك لعدم تبليغ ذلك بالخصوص في الجميع جزما فظهر انّهم اكتفوا في جميع ذلك بالاصول الملقاة
اليهم بقولهم علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرّعوا وقد قدّمنا من اقوى الادلّة على جواز العمل بالظنّ في الاحكام
الشرعية اذ غاية ما في الباب جعل الفرع من جزئيات اصل وقاعدة ولا ريب انّ دلالة العامّ والقاعدة على جزئياتهما
ظنّية فنقول انّ الواجب للاصل والاصلين من اصحاب الائمة ع كان العمل بالاصول الاصلية التي هي امّهات المسائل مثل اصل
البراءة وعدم جواز نقض اليقين بالشكّ وعدم العسر والحرج وعدم التكليف بما لا يطاق واصالة الاباحة فيما لا ضرر فيه
ونفي الظلم والعدوان والاضرار ونحو ذلك وبيّنوا لهم في جواب مسائلهم كثيرا من الخصوصيات وكثيرا من العمومات الواردة
في الكلّيات ولم يظهر من حالهم انّ تلك العمومات الثابتة في الاصل والاصلين كانت ابكارا لم يصلها ابدا التخصيص فلعلّ
الرواة كانوا يعلمون انّ مرادهم ع من تلك العمومات الاستدلال على الباقي بعد التخصيص كما اشرنا اليه او انّ الخاصّ تبيّن لهم من
خارج والتنصيص على جميع الجزئيات ليس بواجب على ما بيّنا واحتمال وجود مخصّص آخر غير ما فهموه لا يضرّ كما بيّنا لانّ الظنّ
بالعدم كاف بل يكفي اصالة العدم ولم يظهر من حال صاحب الاصل والاصلين انّه يظنّ بوجود خاصّ او معارض في سائر
الاصول وعلى فرض الثبوت انّه كان متمكّنا من الرجوع اليهم ع بفعل وعلى فرض ذلك انّ الامام ع اطّلع عليه وقرّره مع كلّ
ذلك دعاوى لا بيّنة عليها بخلاف زماننا فانّ وجود المعارض في جملة الاخبار ممّا لا يعتريه ريب ولا يعتريه شكّ فكيف يقاس
بزمان اصحاب الائمة ع ولعمري انّ امثال هذه الكلمات ممّن تتبّع الاخبار وعرف طريقة الفقه والفقهاء ممّا يقع منه العجب
وممّا ذكرنا ظهر انّ عدم امر الامام ع بتحصيل سائر الكتب لم يكن لاجل انّ الفحص عن المخصّص والمعارض لا حاجة اليه مع
قيام الاحتمال الراجح اذ لعلّه يعتمد على ذلك بانّه اذا اشكل عليه الامر في العامّ يرجع الى الامام ع والثاني قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا الخ وجه الاستدلال انّه نفي بالمفهوم التبيّن عند مجيء العادل والبحث عن المخصّص تبيّن وفي قراءة
تثبّت وفيه انّ الظاهر من الآية لزوم التبيّن في خبر الفاسق لكذبهم فيه مراده بعنوان القطع او الظنّ في انّه هل
صادق او كاذب والتفحّص والبحث عن المراد من خبر العادل اذا كان محتملا لغير ظاهره واحتمالا لما اراده ليس تبيّنا في انّه هل
هو صادق او كاذب والحاصل انّ خبر العادل لا يحتاج الى التأمّل في قبوله من حيث احتمال الكذب بل التأمّل والتبيّن انّما هو في
فهم المراد ولم يظهر من الآية نفيه كما لا يخفى لا يقال انّ هذا تقييد في خبر العادل والاصل عدمه واطلاق الآية يقتضي عدم التبيّن
في خبر العادل مطلقا لا في نفي الكذب فقط لانّا نقول انّا نمنع الاطلاق بالنسبة الى هذا المعنى حتى نطالب بدليل التقييد بل

نقول المتبادر من الآية المقيّد انكاره مكابرة مع انّه يرد على المستدلّ النقض بمجمل خبر العدل فان قيل انّ المجمل خرج بالاتفاق
وبحكم العقل للزوم التحكّم في حمل الكلام على بعض المحتملات ولا اتفاق هنا ولا يحكم العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجّح
من تبادر العموم لاصالة الحقيقة وايضا القول بكون العامّ مثل المجمل يرجع عن القول بكون الفاظ العامّ حقيقة في العموم
قلنا حصول الاجمال من جهة تساوي احتمال ارادة الخصوص لاصالة الحقيقة لا ينافي القول بكونها حقيقة في العموم كما
في المجاز المشهور عند من يتوقّف عند احتمال المعنى الحقيقي والتبادر الحاصل في المجاز المشهور للمعنى الحقيقي كما انّه بعد قطع النظر
عن الشهرة فكذلك المسلّم من التبادر هنا هو بعد قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص مع انّ هنا فرقا آخر وهو انّ العامّ
بعد ثبوت التخصيص في الجملة يكون ظاهرا في الباقي كما مرّ بخلاف المجمل والمشترك ولئن سلّمنا اطلاق الآية حتى بالنسبة الى
الدلالة فنقول انّ ما ذكرنا من الادلّة على المختار يقيّدها والّا فلا ريب انّه يصدق على كلّ من خبري العدلين المتعارضين
ولا ريب انّه لا يمكن العمل بهما فظهر انّ المراد من الآية انّ خبر العدل من حيث انّه خبر العدل لا يجب فيه التفحّص عن الصدق والكذب
وان وجب فيه من حيث انّه يعارضه خبر عدل آخر فضلا عمّا كان التثبّت من جهة فهم المراد والثالث آية النفر ووجه الدلالة
انّه تعالى اوجب الحذر عند انذار الواحد ولم يقيّده بالبحث عن المخصّص ويظهر الجواب عنه ايضا ممّا مرّ ثمّ انّ مناط القول
المختار انّه لا يحصل الظنّ بارادة المعنى الحقيقي للعامّ الّا بعد الفحص لا انّه يحصل الظنّ بسبب اصالة الحقيقة ولكن لا يكتفي بهذا
الظنّ بل يوجب الظنّ الزائد بل نقول انّ اصالة الحقيقة ان افاد الظنّ فانّما يفيد بعد قطع النظر عن شيوع التخصيص والمفروض
انّه غير منفكّ فلا يمضي لمقابلة فمختارنا انّا نكتفي بالظنّ الحاصل من اصالة الحقيقة بلا بيان بل انّ الظنّ حاصل مع شيوع
التخصيص ايضا وجوابه المنع ثمّ انّ مطلق الظنّ كاف والّا فيشكل الامر لتفاوت مراتب الظنون بل تفاوت مراتب الظنّ
المتاخم للعلم ايضا فلو قلنا باشتراطه لزم الحرج الشديد مع انّها غير منضبط غالبا وما امكن تحصيله فيجري فيه الكلام الذي
ذكرناه في تحصيل العلم ثمّ انّ الظاهر انّه يكفي في تحصيل الظنّ تتبّع كلّ باب تبوّبوه في كتب الاخبار لكلّ مطلب وكلّ ما يظنّ وجود
ماله مدخلية في المسألة فيه من سائر الابواب وان كان في كتاب آخر مثل انّ ملاحظة ابواب لباس المصلّي في كتاب الصلوة له
مدخلية في احكام الطهارة وغسل الثياب وملاحظة كتاب الصلوة له مدخلية في احكام الاستحاضة والحيض ونحو ذلك وممّا
وقد صار الآن تتبّع ذلك سهلا عندنا من جهة تأليف الكتب المبوّبة مثل الكافي وكتب التهذيب والاستبصار وزاد في ذلك لنا ما الّفه
كتاب الوافي للفاضل الكاشاني وكتاب وسائل الشيعة لمحمد بن الحسن الحرّ العاملي عظّم الله اجورهم ولا بدّ في الفحص عن المخصّص
من ملاحظة الكتب الفقهية سيّما الاستدلالية منها ليطّلع على موارد الاجماع ايضا وذلك ممّا يعين على الاطّلاع بحال الاخبار
وخصوصها وعمومها ايضا سيّما ملاحظة كتب المتأخّرين من اصحابنا مثل المعتبر والمنتهى والمختلف والمسالك وغيرها ولا يجب تتبّع
جميع كتب الاخبار من اوّلها الى آخرها في كلّ مسألة وكذا الكتب الفقهية مع انّه ممّا يوجب العسر الشديد والحرج الوكيد

المقصد الثالث فيما يتعلّق بالمخصّص قانون

اذا تعقّب المخصّص عموما متعدّدة جملا كانت
او غيرها متعاطفة بالواو او غيرها وصحّ عوده الى كلّ واحد فلا خلاف في انّ الاخيرة مخصّصة به جزما انّما الخلاف في غيرها
وفرضوا الكلام في الاستثناء ثمّ قاسوا عليه غيره فذهب الشيخ والشافعية الى انّ الاستثناء المتعقّب للجمل المتعاطفة
ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسّره العضدي بكلّ واحد وابو حنيفة واتباعه الى انّه ظاهر في العود الى الاخيرة والسيّد ره الى
انّه مشترك بينهما فيتوقّف الى ظهور القرينة والغزالي الى الوقف فلا يدرى انّه حقيقة في ايّهما وهذان القولان موافقان
لقول ابي حنيفة في الحكم وان خالفاه في المأخذ لانّ الاستثناء يرجع على القولين الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت
في غيرها كقول ابي حنيفة لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها وابو حنيفة لظهور عدم تناولها هكذا قرّره العضدي وجماعة

من الاصوليين وليس مرادهم محض الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعية ايضا موافق له في ذلك لان الاخيرة [غير] باق على
العموم على القولين محمول على ظاهرها التحاد في تمام الحكم مع قول الحنفية لينافي التوقف والاشتراك بل مرادهم بيان موافقة
القولين لقول ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها اذ عدم التخصيص اعم من القول بالعموم وعدم
تخصيص الغير عند ابي حنيفة لحمله على العموم والعمل على ظاهر اللفظ ومأخذه الحمل على اصل الحقيقة وعندهما بالتوقف
في التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفة الحال ومأخذه اما تصادم الادلة او الاجمال الناشئ عن الاشتراك فيظهر ثمرة
الخلاف بين الحنفية وبينهما في امرين احدهما ان غير الاخيرة غير معلوم الحال عندهما ومعلوم العموم عند الحنفية وثانيهما انه
لو استعمل في الاخراج عن غير الاخيرة ايضا كان مجازا عند الحنفية حقيقة عند السيد محتملا لهما عند الغزالي والقاضي من
الفاضل المدقق التبريزي حيث نفى الاشكال في موافقة القولين الاخيرين للقول الثاني في تمام الحكم وقال ويجب ان لا
يعمل في غير الاخيرة اصحابهما الا على العموم لان له صيغة خاصة به دالة عليه دلالة معتبرة ولم يتحقق في الكلام دلالة اخرى
يعارضها بمجرد احتمال المعارض لا يكفي في الصرف عنها والا كان ذلك قائما على تقدير عدم الاستثناء ايضا والمفروض ان
اصحاب المذهبين بحثوا وتفقهوا في المسئلة الى اخر ما ذكره وفيه انه لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك الى صاحب
القولين ولا يظهر من كلامهم في بيان الموافقة ارادة ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا ادل واوفق ومرادهم مجرد نسبة المخصص
الى المجمل من حيث ثبوت التخصيص وعدمه لا من حيث ارادة العموم من غير الاخيرة وعدمه مع ان مقتضى تلك الاقوال ان الخلاف
انما هو في الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل كما يظهر من ملاحظة ادلتهم ايضا كما سيجيء فالقول باشتراك تلك الهيئة
بين الرجوع الى الاخيرة فقط والرجوع الى الجميع معناه ان تلك الهيئة حقيقة في كل واحد منهما ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع
الى الجميع ان العموم لم يبق على حاله في واحد منها ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة بقاء العموم على حاله في غيرها
واللازم من ان الامر يتردد بين ان المراد من اللفظ هل هو العمومات المخصصة باحتمال ارادة المعنى الاول من معنيي المشترك
او العمومات الغير المخصصة باحتمال ارادة المعنى الثاني والشك في ان المراد من ذلك اللفظ هل هو العام المخصص ام العام
الغير المخصص غير الشك في ان العام هل خص ام لا فيجري فيه اصالة عدم التخصيص وليس ذلك من قبيل العام الذي لم
يظهر له مخصص بعد الفحص والبحث حتى يتوكل بصيغة خاصة به دالة على معنى ولم يوجد له معارض فيكون العام مخصصا او
غير مخصص جزء مدلول اللفظ فيما نحن فيه والشك في ان المراد اي المدلولين لا انه امر خارج عنهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة
واصل عدم التخصيص ونحوهما وظني ان ذلك واضح لا يحتاج الى مزيد الاطناب وبالجملة اختار موضع مقابلة ما
نحن فيه بمبحث البحث عن المخصص مقابلة بجواز العمل بالعام المخصص بالمجمل والحاصل ان القائل بالاشتراك يتوقف
عن الحمل على العموم لانه لا يظهر عليه انه اريد من الهيئة المعنى الذي لازمه تخصيص الكل او اريد منها المعنى الذي لازمه تعميم
ما سوى الاخيرة والمتوقف يتوقف لما لم يتعين عنده المعنى الحقيقي للهيئة التركيبية حتى يبني على اصل الحقيقة او
الاشتراك مع انه يعلم ان للفظ حقيقة معينة لا بد من الحمل عليه ولم يبق العمومات على حجيتها الاصلية حتى يعرض من
حال المعارضات الخارجية رأسا باصالة العدم وههنا قول خامس اختاره صاحب الذريعة وهو القول بالاشتراك المعنوي
وحاصله ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج واستعماله في اي فرد من افراد الاخراج حقيقة فتعيين الامر الاخراج الى
القرينة في تفهيم المراد لكون افراد الكلي جزئيات منه وظاهر هذا القول بل صريحه انه لم يعتبر للهيئة التركيبية حقيقة
جديدة وزعم ان ذكر الاستثناء وارادة الاخراج عن كل واحد حقيقة كما ان ارادة الاخراج عن الاخيرة فقط ايضا حقيقة
فلا يتفاوت الحال بتعقيبه بعام واحد او لعمومات متعددة وتعيين كل فرد من افراد الاخراج يحتاج الى القرينة لكن لا من

قيل في تمييز المشترك اللفظي فانه للتعيين لا للتفهيم ثم انه مهد لتحقيق ما اختاره مقدمة لا باس بايرادها مع توضيح
منا وتحرير واصلاح وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا
كزيد لولده عمرو او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا كزيد وضياء الدين وابي الفضل له او اجمالا كوضع ما اشتق من
الحمد له مثل محمد واحمد وحامد ومحمود فيكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له
خاصا وهو ظاهر وان تصور معنى عاما تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة
بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما مثال
الاول الحيوان ومثال الثاني الانسان والبشر ومثال الثالث وضع المشتقات لمعانيها مثل فاعل للذات قام به الفعل والمراد
بالوضع الاجمالي هو الوضع النوعي وقد يحصل اجتماع الالفاظ التفصيلية في الاوضاع النوعية كوضع فعال وفعول
للمبالغة فيحصل الترادف في الوضع النوعي ايضا وكذا ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء
خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف
في الوضع فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا مثال الاول الحروف فانه فان من والى وعلى مثلا لوحظ في وضعها
معنى عام نسبي هو الابتداء والانتهاء والاستعلاء ووضع تلك الحروف لجزئيات تلك المعاني ومثل لفظ هذا وهو لكل
مفرد مذكر ومثال الثاني ذي وتي وهي لكل مفرد مؤنث ومثال الثالث الوضع الهيئي للافعال التامة فانها باعتبار
النسبة وضعها حرفي نوعي اجمالي وان كان باعتبار المادة من القسم الاول ومن هذين القسمين وضعها عام والموضوع
له عام وربما قيل ان وضع المشتقات من باب وضع الحروف واسماء الاشارة وهو غلط واضح ولا باس بتفصيل الكلام فيه
فنقول ان وضع المشتقات كاسم الفاعل والمفعول يتصور على وجوه احدها ان يقال ان وضع صيغة فاعل مثلا اي
كل ما كان على زنة فاعل من اي مادة يبتنى لما هو لكل من قام به تلك المادة وبعبارة اخرى كل واحد من الصيغ المبنية على
زنة فاعل موضوع لمن قام به مبدأ ذلك الواحد بعينه ضارب موضوع لمن قام به الضرب وقاتل لمن قام به القتل وعالم لمن قام
به العلم وهكذا وعلى هذا فالوضع عام والموضوع له عام لان الواضع تصور حين الوضع معنى عاما وهو كل واحد من الذوات
القائمة بها احداث ووضع بازاء كل واحد منها ما يبنى من ذلك الحدث على هيئة فاعل وهذا من باب الوضع النوعي فانه قد
لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا في ضمن الهيئة الخاصة فقولنا هيئة فاعل موضوع لمن قام به مبدأ ما يبنى منه في قوة
قولنا كلما كان على زنة فاعل الخ فقد تصور الواضع الالفاظ اجمالا عند وضع الهيئة والثاني ان يقال صيغة فاعل وضعت
لمن قام به المبدأ يعني هذا الجنس من اللفظ وهو ما يبنى على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي وهذا ايضا كسابقه لكن المراد
بالعام في الاول هو العام الاصولي وفي الثاني العام المنطقي لا يقال ان هذا يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم مثلا
موضوعا للمفهوم الكلي والمفروض خلافه لان معنى هذه المذكورات ليس هو نفس ذلك الكلي يعني من قام به المبدأ بل معناها
من قام به الضرب والقتل والعلم لانا نقول الذي يدل عليه الهيئة هو نفس الكلي واما خصوصية قيام الضرب والقتل و
نحوهما فهو من مقتضيات المادة والكلام في وضع الهيئة او اللفظ بواسطة الهيئة فالهيئة من حيث هي لا تدل الا على هذا
المعنى الكلي والثاني مدلول المادة والثالث ان يقال ان لفظ ضارب موضوع لمن قام به الضرب وعالم لمن قام به العلم و
هكذا وهذا ايضا كسابقه في كون الوضع عاما والموضوع له عاما لكن الوضع فيه شخصي من جهة ملاحظة خصوصية
اللفظ بخلاف السابق فانه لم يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر فيه العموم فوضعه نوعي وحقيقة الوضع النوعي يرجع الى بيان
القاعدة وجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصي بعيد اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعا من الاصوليين قالوا ان وضع

في بيان وضع المشتقات

المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات من حيث ان الواضع للفظ فيها يتصور المعنى الكلي ويضع الالفاظ بازاء خصوصيات
الافراد الا ان الموضوع له في الحروف والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات هو الجزئيات الاضافية وحاصله
ان الواضع حين الوضع تصور معنى كليا وهو من قام به مبدء ما ووضع بازاء جزئياته الاضافية يعني من قام به الضرب او
القتل مثلا الفاظا منصورة بالاجمال وهو ضارب وقاتل ونحوهما وفيه ما لا يخفى اذ الواضع ان كان غرضه تعلق بوضع الهيئة
اي ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدء فح انما وضع لفظا كليا منطبقا المعنى كلي منطبق وكما يتشخص كلي اللفظ في ضمن مثل
ضارب كذلك يتشخص كلي المعنى في ضمن من قام به الضرب ولا يستلزم ذلك لفظا جزئيا لمعنى جزئي بل لفظة ضارب من حيث
انه يتحقق فيها الهيئة الكلية موضوعة لمن قام به الضرب من حيث انه يتحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام به المبدء ولا يلزم من ذلك
تجوز في لفظ ضارب اذا اريد به من قام به الضرب كما انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان وبالجملة
وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لا ان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال
بلاحظة المعنى الكلي وان كان غرضه تعلق بوضع كل واحد مما كان على هذه الهيئة من الالفاظ فح انما وضع كل واحد من افراد
اللفظ الكلي بعنوان العموم الاصولي لكل واحد من قام به موزعا تلك الالفاظ على تلك المعاني فههنا ايضا قد وضع
الالفاظ بعنوان العموم الاصولي بازاء المعاني بدون ان يلاحظ معنى كليا ثم يضع لجزئياته الاضافية وايضا لا حاجة
الى ملاحظة المعنى الكلي في الوضع للجزئيات ح وما ذكروه من ملاحظة المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات
انما ينفع لو اريد بتصور الكلي جميع شتات الجزئيات ليمكن ان يوضع لجميعها لفظ واحد كهذا او الفاظ متعددة مترادفة
مثل نرون وهي ليكون اللفظ والمعنى الكلي كلاهما جامعين لشتات الجزئيات وفيما نحن فيه ليس كذلك لان لفظة ضارب
تفيد معنى وقاتل يفيد معنى اخر وهكذا فلا فائدة في تصور المعنى الكلي لذلك فالالفاظ هنا موزعة على الجزئيات
الاضافية بخلاف اسماء الاشارة ثم انه من بعد تمهيد المقدمة منه يتبين قوله على ان وضع اداة الاستثناء من
قبيل وضع الحروف عام والموضوع له هو خصوصيات الاخراجات والمفروض ان المستثنى ايضا صالح للعود الى الاخيرة والى
الجميع وفرض الصلاحية بان يكون وضع المستثنى ايضا عاما سواء كان الموضوع له ايضا عاما كالمشتقات والنكرات وكان
الموضوع له خاصا كما لو كان من قبيل المبهمات ولا بد ان يكون مراده مثل الموصولات او بان يكون مشتركا بين معنيين يصلح
من جهة احدهما للرجوع الى الجميع ومن جهة الاخر للاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم واخلع بني اسد الا فارسا اذا فرض كون شخص
من بني اسد مسمى بفارس وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب في جميعهم فلفظ فارس مشترك بينه وبين الراكب وانت
خبير بان وجه الصلاحية لا ينحصر فيما ذكره بل يختلف باختلاف الاوضاع والاحوال فقد يجري الصلاحية للجميع في الاعلام المختصة
ايضا وفي اسماء الاشارة ايضا اذا فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف الجمل كما تقول اضف بني تميم واخلعهم الا زيدا او الا
هذا نعم لا يتم ذلك اذا اختلف المستثنى منه ولكن اتحد الحكم وايضا فرض كون المستثنى مشتركا على النهج الذي ذكره يخرج
الكلام عن محل النزاع اذ محل النزاع ما لو كان المخصص صالحا لان يختص به كل واحد من العمومات السابقة ولا خلاف بين
ارباب الاقوال في تخصيص الاخيرة بالنسبة الى هذا المخصص الذي يصلح للرجوع الى الجميع ولا ريب ان في الصورة المفروضة
لا يمكن الحكم بالصلاحية الا لاحتمال ارادة المعنى المختص بالاخيرة وهو المعنى العلمي وهو لا يصلح للرجوع الى غيرها سيما اذا
لم يكن هذا الشخص راكبا وبعد تعيين ارادة الراكب بالقرينة والرجوع الى البحث فيه يغني عن اعتبار الاشتراك في الصلاحية
كما لا يخفى فانما يدخل في البحث بعد نفي احتمال ارادة المعنى العلمي اذ يصير ح من باب الموضوع له بالوضع العام وان فرض
المثال بمثل اكرم بني تميم واضف بني خالد واخلع بني اسد الا الزيدين مع فرض وجود شخص مسمى بزيد في كل واحد من القبائل

ومسمى بزيد

ومسمى بزيد في بني اسد فهو وان كان اقرب من المثال السابق لكنه ايضا خارج عن البحث للزوم ارادة كل واحد من العمومات
على الاجتماع لا على البدل لان الكلام انهم ارادوا صلاحية المخصص بالفعل لكل واحد لا صلاحية لفظه لارادة معنيين تباين
احدهما للاخيرة بحيث لا يجوز استعماله في الغير والاخر للجميع بحيث لا يجوز استعماله في الاخيرة فالتحقيق ان يقال لفظ
المخصص صالح لان يراد منه ما يختص بالاخيرة ولا يمكن ارادته في غيرها وصالح لان يراد منه ما يختص بالجميع ولا يمكن ارادة
الاخيرة فقط منه لا ما هو المذكور في السنة القوم في تحرير محل النزاع من صلاحيته بمفهومه المخصص لكل واحد من العمومات
كما هو الظاهر من كلماتهم والعجب انه رده فرض حصول الاشتراك في هذه الصورة فقط وعرض على من قال بالاشتراك
وقال وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا يتعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون
الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين وفيه ان القائل بالاشتراك يقول بان الاستثناء المتعقب
للجمل مشترك بين الامرين بمعنى انه لا يعلم انه اريد بذلك الاستثناء الذي يصلح لكل من الامرين الاخراج عن الاخيرة او الاخراج
من الكل لا بمعنى انا لا نعلم انه هل اريد بالمستثنى ما يصلح ان يخرج من الكل او ما لا يصلح الا للاخيرة وبينهما بون بعيد و
بالجملة هو وان تعب لما في التشقيق لتدقيق واسس اساس التحقيق لكنه قد اختلط عليه الشأن بعض الاختلاط ولم
ينته امره الى الاتقان في الارتباط والمتهم هو فكري القاصر والله ولي السرائر والتحقيق عندنا انه لا اشكال ولا
خلاف انه لم يوضع ادوات الاستثناء لاخراج شيء خاص من متعدد خاص بل الظاهر انها وضعت بوضع عام لكل واحد من الافراد
فوضع كلها حرفي وان كان بعضها اسما كغير وسوى واما الافعال فوضعها ايضا حرفي لان الاخراج انما هو باعتبار النسبة
وهو معنى حرفي واما الاسماء ايضا وان كان لها وضع مستقل لكنه لا بد ان يراد منها في باب الاستثناء المعنى الحرفي والمستعمل
فيه ليس الا خصوصيات الاخراج وكون خصوصية الاخراج جزئيا حقيقيا لا ينافي كون المخرج امرا كليا كما لا يخفى والحاصل
ان المعيار في الكلام هو عموم الوضع فلم يتصور الواضع حين وضع تلك الادوات خصوصية اخراج خاص بل تصور عموم
معنى الاخراج ووضع تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج ثم انه لم يشترط بان وضع حينئذ للهيئة التركيبية
الحاصلة من اجتماع الجمل مع الاستثناء والاصل عدمه وعوده الى الاخيرة حقيقة لا بمعنى انه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة
فقط بل بمعنى ان رجوعه الى الاخيرة معنى حقيقي له ولم يثبت استعماله ولا جوازه مجازا في غيره وبيان ذلك يتوقف على امور
الاول ان وضع الحقائق والمجازات وحداني كما حققناه وبيناه في استعمال اللفظ المشترك في معنييه ومن التامل فيه يظهر
ان وضع الادوات وكذلك وضع المستثنى لا بد ان يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة اخراجين من الادوات ولا ارادة فردين
من المستثنى والثاني ان محل النزاع هو جواز كون كل من الجمل موردا للاخراج على البدل لا كون المجموع موردا له كما يظهر
من تفسير العضدي لقول الشافعي من ارادة كل واحد لا ارادة الجميع ويؤيده المثال الذي ذكره السيد بقوله اضرب غلماني
والواصفات الا واحدا فان اخراج الواحد من كليهما محال اذ لفظ واحد موضوع لفرد ما ويخبر المخاطب في اختيار
فرد يريد اذا قيل له جئني بواحد من الغلمان لا يخرج عن الفردية فلا يصح جريان الكلام والبحث في هذا المثال الا بارادة
واحد من الاصدقاء وواحد من الغلمان معا ولا ارادة ارادة الاخراج بالنسبة الى كل منهما في الواحد من يقول بانه
يرجع الى الجميع يقول ان المراد اضرب غلماني الا واحدا منهم والواصفات الا واحدا منهم وان فسر الجميع بالمجموع لا كل
واحد فيكفي اخراج واحد من المجموع الثالث ان جعل قول القائل الا اكلت ولا شربت ولا نمت الا بالليل بمعنى لا افعل
هذه الافعال الا بالليل مجاز وخروج عن الاصل كما يصح البناء على الاتيان بالليل وايضا جعل قول القائل الا العلماء بعد قوله اضرب
بني تميم واهن بني اسد واشتم بني خالد راجعا الى الجميع انما هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم وارادة علماء

بنى خالد فقط توجب التخصيص وهو خلاف الاصل لكن يعارضه لزوم تخصيص بنى تميم وبنى اسد وارادة هذه الجماعات
من مجموع الجمل فالامر دائر بين مجازات ثلثه اذا تحقق هذا فنقول كل استثناء يستدعى مستثنى منه واحدا فلابد
ان يكون كل من المستثنى منه والاستثناء والمستثنى واحدا اثباتا كما لا يجوز استعمال اللفظ المشترك فى اكثر معنى كما حققنا
فى محله ولا اللفظ فى معنييه الحقيقى والمجازى كما بيناه كذلك لا يمكن ارادة فردين من المهية بالنكرة المفردة ولو على سبيل البدل
ولو فرض ارادة الارجاع الى اكثر من جملة فلابد من ارادة معنى مفرد منتزع من الجمل السابقة مثل هذه الافعال او هذه
الجماعات ونحو ذلك وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل ولما كان الغريب مرجحا للاخيرة فنرجع اليها من جهة انه فرد من افراد الا
استثناء
لا من حيث انه خصوصية الاخيرة ولا نحكم بالخروج فى غيرها لكونه خلاف الوضع وخلاف الاصل والحاصل انه اذا ثبت
من الخارج كون المتعددة السابقة فى حكم الواحد فلا اشكال فى الرجوع الى الجميع وانها حقيقة ايضا وان حصل التجوز فى بعض
اجزاء الهيئة التركيبية كما اشرنا اليه فى المباحث السابقة ولكنه ليس من محل النزاع فى شىء لان النزاع انما هو فى ارادة كل واحد
منها على البدل والا فلا وجه لارجاعه اليها لا حقيقة ولا مجازا وحاصل الفرق بين ما اخترناه وما اختاره صاحب ... هو
انه يقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد بعنوان العموم ووضع ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات افراد
ذلك فيشمل المعنى العام المتصور ما صدق عليه الاخراج عن المتعدد الواحد الاخراج عن المتعدد على البدل وعن المتعدد المتعدد
بالواحد وعن متعدد واحد من المتعددات مثل الاخيرة فقط وكل الخصوصيات الموضوعة بازائها يحتمل خصوصيات جميع هذه
المفاهيم فاذا استعمل الاستثناء فى اى من المذكورات كان حقيقة وان احتاج فى التعيين الى القرينة ونحن نقول ان
الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد ووضع اللفظ بازاء جزئياته وليس المعنى العام المتصور الا مفهوم الاخراج عن
متعدد واحد سواء كان واحدا بالنوع او متعددات تاولت بالواحد مجازا كهذه الافعال وهذه الجماعات وكل الخصوصيات
الموضوعة بازائها هو خصوصيات هذا الكلى ويدل على ما اخترناه تبادر الوحدة وعدم تبادر الاخراجات المتبادلة فيكون فى
المتبادلة مجازا ان صح وكما انه لا يتبادر من قولنا جاء رجل الا رجل واحد وان كان قابلا للاستعمال فى كل واحد من افراد الرجال
ولا يجوز ارادة احاد كثيرة على التبادل من لفظ رجل لكون وضعه وحدانيا على ما حققناه فكذلك لا يتبادر من قولنا اضرب غلمانى
والواصل الا واحدا الا اخراج واحدا اما من الغلمان او من الاصدقاء وانما خصصنا الاخيرة واخترناه من جهة خارجية
مثل القرب والاجماع والا لكان رجوعه الى الاول فقط ايضا جائزا بعنوان الحقيقة لانه ايضا فرد من افراد الاخراج واما
ما اختاره فى ... فلا يدل عليه دليل المنع كون العموم المتصور حين الوضع شاملا للمتصور والمذكورة المتعددة ودعوى تحقق
الوضع لافراد ذلك العموم المقصود الكذائى اول الكلام لا يقال ان الوضع انما هو لافراد الاخراج عن المتعدد وهو مطلق ولا
تقييد فيه وما ذكرته من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه والوضع للمهية يستلزم جواز استعمالها فى كل الافراد حقيقة
لانا نقول انا لا نقول بان الواضع اعتبر الوحدة حتى يقال انه خلاف الاصل ولا دليل عليه بل نقول انه لم يثبت من الواضع الا
الوضع فى حال الوحدة لا بشرط الوحدة نظير ما ذكرنا فى مبحث المشترك فالاطلاق ايضا فيه يحتاج الى الدليل فما ذكرناه معنى
دقيق لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالتكلان على التوقيف والتوقيف مع انا ندعى التبادر ايضا وهو
دليل الحقيقة فيما ذكرنا وقد ظهر بما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب ... واما بطلان سائر الاقوال فمع ما ظهر مما ذكرنا يظهر
مما سيجىء فى نقل ادلتهم احتج الشافعية بوجوه ضعيفة اقواها وجهان الاول حسن الاستفهام بان المتكلم
هل اراد تخصيص الاخيرة او الجميع وهو مدفوع بانه يحسن على القول بالوقف وعلى القول بالاشتراك المعنوى ايضا فانه
اذا قيل لك جاء رجل بالامس عندى فيحسن ان تقول من الرجل وثانيهما ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة ولا

فى استعمال

فى استعمال الصورة المفروضة فى الاخراج عن الكل مرة كما فى قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملئكة والناس اجمعين
خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا والاخراج عن الاخيرة اخرى كما فى قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر
فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى الا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه من غرفة بيده على التجوز وفيه ان
الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما مر فى محله واحتج الشافعية بوجوه ضعيفة اقواها وجوه ثلثة الوجه الاول ان حرف
العطف يصير الجمل المتعددة فى حكم المفرد وقرروه على وجهين الوجه الاول ان الجمل فى قولنا زيد اكرم اباه وضرب اخاه
وقتل عبده فى قوة قولنا زيد فعل هذه الافعال فكما ان ما يلى الجملة الواحدة من المخصصات يرجع اليها فكذا ما فى حكمها وفيه
منع واضح لان العطف لا يقتضى الا مناسبة ما ومغايرة ما ووجوب اعطاء كل ما هو فى قوة شىء حكم ذلك الشىء ثم والقياس
باطل سيما فى اللغة والثانى ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا و
زنوا الا من تاب فى قوة قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة وفيه مع ما تقدم من المنع ان ذلك مبنى على كون
ذلك متفقا عليه فى المفردات والنزاع موجود فيه ايضا الثانى ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى
الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء بغيرها مع كون كل منها استثناء وغير مستقل وفيه ان كونه استثناء ممنوع ولو سلم
فالاجماع فارق وقد يجاب بان ذلك من باب الشرط لا الاستثناء وذلك يجوز فى الشرط وشرطيته والجواز فى الشرط
كلاهما ممنوعان وبيان كونه ليس بشرط ان المقصود من الشرط هو التعليق كما مر ولا ريب ان هذا الكلام لا يراد به تعليق
الفعل على المشية بلا ريب وكثيرا ما يذكر فى المتحرزات المقطوع بفعلها وانما يذكر ذلك من باب التسليم والتوكل و
بيان الاعتقاد بانه لا مناص عن مشية الله وارادته وقدرته او من جهة امتثال الامر لئلا يفوت المقصود وبالجملة المراد
منه غالبا ايقاف الكلام عن النفوذ والمضى فاذا قال افعل كذا غدا فهو جازم فى نفسه بانه يفعله لكن يظن من نفسه ان
صدور الفعل عنه لا يكون الا بمشية الله فهو جازم فى الايقاع شاك فى الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه ويؤيد ذلك
انه يستعمل فى الماضى ايضا مثل قولك حججت وزرت ان شاء الله مع ان كلمة ان تصير الماضى مضارعا ومراد القائل الحج و
الزيارة فى المضى ولا يذهب عليك ان المراد ليس انهما مقبولتان ان شاء الله اذ هو خارج عن فرض المثال بل المراد نفس الحج
والزيارة ومراده من التعليق بالمشية ان حصولهما انما كان بمشية الله وتوفيقه واما بيان كونه ليس باستثناء فهو عدم
اشتماله على شىء من ادواته ولو تكلف بتاويل الشرط بالاستثناء بان يقال معناه الا ان لم يشاء الله ففيه الكلام ايضا
فى الشرط من ان المراد انما هو الايقاف عن النفوذ والمضى لا التعليق نعم قد يستعمل هذه الكلمة فى الشرط الحقيقى لو اريد
به التعليق كما فى صورة الشك وعدم حصول الاسباب الظاهرة الغالبة اللزوم لحصول المسببات مثل ان يسئل عن جامع
امرأته مرة هل انعقد منك ولد فى الرحم فيقول ان شاء الله انعقد وان لم يشاء لم ينعقد وهذا ليس من باب المتداول فى
استعمال تلك الكلمة كما لا يخفى ثم انه لا يحصل الاجماع المدعى فى عود هذه الكلمة الى الجميع اذ تلك مسئلة لغوية
وانعقاد الاجماع على ان مراد كل من يتكلم بهذه الكلمة فى الصورة المفروضة هو الرجوع الى الجميع شطط من الكلام الا ان
يقال ان المراد الاجماع فى كل ما ورد فى كلام الشارع او يقال ان المراد لزوم حمل كلام المسلم على ذلك لانه من توابع الايمان والتوكل
والاذعان بهذا الامر الوجه الثالث ان الاستثناء صالح للرجوع الى الجميع والحكم بالاولوية البعض تحكم فيجب عوده
الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من الاخر تناولت الجميع وفيه ان الصلاحية للجميع لا توجب
ظهوره فيه بل انما يوجب التجوز والشك والتعيين موقوف على الدليل واخراج كلام الحكيم عن اللغوية وعن الاجمال يحصل
بتخصيص الاخيرة وان لم يكن من باب التعيين فلا وجه لاخراج الباقى عن العموم الذى هو مقتضى الصيغة سيما اذا كان ... وقفا

احتجاج الشافعية

الحجة الاولى

الحجة الثانية

الحجة الثالثة

للاصل ايضا والقياس بالفاظ العموم في غاية الغرابة فان دلالتها انما هي بالوضع لا لرفع التحكم نعم يتم هذا القياس في مثل
النكرة المثبتة والجمع المنكر ونحوهما مما يرجع الى العموم في بعض المقامات كما بيناه في محله صونا لكلام الحكيم عن اللغوية مع
انه ايضا تابع لحصول الفائدة فاذا حصل الفائدة بالافراد الشايعة او اقل مراتب الجمع فلا ضرورة الى الحمل على الجميع وقد
يتوهم على القول بالاشتراك ان الظاهر هو العود الى الجميع فلا يتوقف على القرينة نظرا الى غلبة الوقوع وهو مع ما فيه من منع
الغلبة غير واضح الماخذ وقد اشرنا في تضعيف معنى التبادر ان الظهور الحاصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح في امثال ذلك
نعم ربما حصل التوقف في ترجيح المجاز الراجح المشهور على الحقيقة النادرة ولكن اغلبية استعمال المشترك في بعض معانيه لا يوجب
ترجيح ارادته وان بادر الذهن الى انفهامه عند الاطلاق ولم يقف على قائل به والشرع في ملاحظة الغلبة في جانب المجاز و
ترجيحه على الحقيقة اذ التوقف في ترجيحه هو احتمال حصول النقل وهجر الحقيقة وهو منتف فيما نحن فيه اذ كثرة استعمال
لفظ العين مثلا في النابعة والباصرة لا يوجب ضعف دلالتها على الذهب لكونها من معانيها الحقيقية والاستعمال
في المعنيين الاولين لم يحصل من جهة مناسبة في المعنى الثالث لهما وعلاقة كما كان ذلك في المجاز المشهور فافهم ذلك
احتج الحقيقة بوجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه
ترك العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة
لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة واعترض عليه بانه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب
للتجوز في لفظ العام فهو مسلم سيما على مذهب الجمهور ولكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم الاول
على قول من الاقوال في وجه تقرير الجملة الاستثنائية كما مر بيانها وايضا تعليله ترك العمل في الجملة الواحدة بدفع محذور
الهذرية غلط لدلالة نص الواضع ورخصته التوضيحية على جواز الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مع ان
تخصيص الجملة الاخيرة مقطوع به ولا حاجة فيه الى التمسك برفع الهذرية لانه لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل
لجاز في المنفصل في الظنون ايضا وان كان المراد ان ظاهر المتكلم بالعام ارادة العموم وارادة العموم اقرار والاستثنا
مستلزم لانكار بعضه ولا يسمع الانكار بعد الاقرار فالاستثناء مخالف للاصل بمعنى هذه القاعدة اوان ارادة العموم
بعدما بينا من الظهور مستصحبة والاستثناء مزيل له فهو مخالف للاستصحاب ففيه ان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام
ان يلحق به ما شاء من اللواحق فلا يجوز للسامع ان يحكم بارادة العموم حتى يتم الكلام ولو كان مجرد صدور اللفظ مقتضيا للحمل
على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجيده وينتهي ذلك الى الاخيرة ولا ينفع في ذلك دفع محذور الهذرية
لما مر فما لم يقع الفراغ لم يتحقق للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال لكن لما كان تعلقه بالاخيرة متيقنا اللزوم على
كل التقادير فيتخير فيه ويتمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل فليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء افوك
ويمكن تصحيح الاستدلال على كل التقادير في الجملة اما الاول فنقول في تقريره ان المراد ان الجملة الاستثنائية لما كان
ظاهرها التناقض فاوجب اخراج الكلام عن ظاهره باحد التقريرات المتقدمة في محله فالغرض من التعليل ان الداعي على التجوز
هو مخالفة الاستثناء للحكم الاول ظاهرا كما صرح به في محله لا المخالفة النفس الامرية فمنع المخالفة النفس الامرية بعد
القول بالتجوز الناشي عن توهم المخالفة وحصول المخالفة الظاهرية غريب وابطال العلة بمثل هذا الاعتراض عجيب
فعلى هذا يمكن تعميم العنوان ايضا بان يقال ان الاستثناء خلاف الاصل بمعنى موجب لخلاف الظاهر لانه بظاهره مخالف للحكم
الاول فيلزم فيه ارتكاب خلاف الظاهر سواء كان ذلك هو التجوز في لفظ العام او احد الامرين الاخيرين ولا ريب ان كلها
خلاف الظاهر ثم ان المستدل لا ينكر ثبوت الرخصة من الواضع وان الاستثناء وضع للاخراج عن المتعدد وانه يصير قرينة

للمجاز لكن القدر المسلم الثابت هو ما تعلق بمتعدد خاص واما لو ورد استثناء يحتمل المتعددات ولم يعلم متعلقه فلم يظهر من
الواضع الرخصة في تعليقه بانها لكن وقوعه في كلام الحكيم لا بد ان لا يكون لغوا فيصير من باب المجمل والعقل الحاكم بنفي اللغو عن
كلام الحكيم يحكم برجوعه الى احد من المتعددات لا ازيد منها لان مقتضى الاصل عدم التعلق بالكل ودفع الهذرية يحصل
بالارجاع الى الواحد ثم تعيين ذلك البعض ايضا يحتاج الى دليل فيتمسك فيه بالاقربية وبالقطعية وبالاجماع و
نحو ذلك فالتمسك برفع الهذرية ليس لاجل تصحيح اصل التعليق في الاستثناء فانه لا ريب انه من جهة الواضع وكذلك
تخصيص الاخيرة ايضا ليس من جهة دفع الهذرية لرفعه بغيره ايضا بل انما هو من جهة الاقربية ونحوها فههنا مقامات ثلثة
اعتبرها المستدل وغفل عنها المعترض واما العلاوة التي ذكرها المعترض اخيرا ففيه ان عدم سماع الاستثناء المنفصل
عن النطق انما هو لعدم ثبوت الرخصة من الواضع في اصل تعليق الاستثناء في مثله فاصل ترتيب الكلام فيه غلط مخالف
لضوابط الوضع بخلاف ما نحن فيه فان استعماله بعد العمومات المتعددة صحيح وارد في كلام الفصحاء لكنه لحصول الاجمال
نصار مثل المجملات فلا بد لرفع القبح عن كلام الحكيم ودفع لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة من الارجاع الى احد العمومات
والتمسك في تعيينه عن اكثره بالاصل والاكتفاء بالاخيرة اعمالا للدليلين واما التقرير الثاني فمقتضاه ان توهم
التناقض وظهور المخالفة للاول في الاستثناء صار سببا للعدول عن القاعدة وهي انه لا يسمع الانكار بعد الاقرار
مثلا فصار مخالفا للاصل بهذا المعنى في جملة واحدة لدفع الهذرية الى اخر ما ذكرنا في التقرير الاول وتحريره والفرق
بين التقريرين مع ان مقتضاهما واحد لان فهم العموم ايضا من اجل كون اللفظ حقيقة فيه ان هذه القاعدة غير مختصة
بالحقيقة وان اتفق هنا اتحاد موردهما فقد يحصل الاقرار والاعتراف بلفظ مجازي فمخالفة الاعتراف منافية ومخالفة
للقاعدة سواء دل على الاعتراف باصالة الحقيقة او غيره كما ان المخالفة بحسب الحقيقة والمجاز ايضا قد يكون بالتخصيص وقد
يكون بغيره فاختلف التقريران مفهوما وان اتحد مصداقهما فيما نحن فيه في العام الذي له لفظ حقيقي واما بيان في
مخالفة الاستصحاب فهو غلط فاحش ولا يمكن تطبيقه الا على الاستثناء البدائي وهو خارج عن المتنازع كما لا يخفى
ولا معنى لاستصحاب ظهور الارادة ايضا كما لا يخفى واما ما ذكره المعترض في دفع هذا التقرير فما لا يمنع ظهور الارادة
وانت خبير بانه اذا احتمال ذكر المنافي لا يخرج الحقيقة عن الظهور في معناها الحقيقي بالتبادر كما سلمه المشهور
في الاستثناء وعلاج ظهور التناقض فيه ولا ريب ان انتفاء احتمال التجوز لا يحصل بعد انتهاء الكلام ايضا لاحتمال
المخصص المنفصل فوجود الاحتمال ما دام الكلام لم ينته غير مضر بظهور الدلالة على الحقيقة مع انه لا يجتمع انكار ظهور
الارادة في هذا التقرير مع قبول ان التجوز خلاف اصل الحقيقة في التقرير الاول لان معنى قولهم الاصل في اللفظ الحقيقة
ان اللفظ الذي له موضوع له معين واستعمل في شيء ولم يظهر للسامع لا بد ان يحمل على معناه الحقيقي ما لم يجئ قرينة
على خلافه ومقتضى ما ذكرنا في مقدمات المباحث السابقة من ان المقصد في الوضع هو غرض التركيب لا ينافي ما نقول
الان التركيب يتم بقول القائل اكرم العلماء ولا ينتظر في فهم معناه التركيبي لمجيء جمل متعددة بعده ومجيء استثناء
عقيب الكل فقد تم الكلام اللغوي وان لم يتم الكلام الاصطلاحي بعد والمعيار في صحة الفهم هو الاول وان كان المتكلم
رخصة في جعل اللواحق مربوطة بالسوابق وذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقة في معناها ولا نقول ان مجرد صدور
اللفظ يوجب الجزم بارادة الحقيقة حتى ينافيه التصريح بخلافه بل نقول ان ظاهره ارادة الحقيقة ويحكم به حكما ظنيا
لا قطعيا واذا جاء المنافي في تتمة الكلام ينكشف عن بطلان الظن ويتجدد للنفس تصديق جديد بارادة المعنى المجازي
ولا غائلة فيه اصلا واما قوله فما لم يقع الفراغ لم يتحقق الى اخره ففيه تناقض وهو مناف لما تقدم عن المعترض فانه

قال سابقا ايضا انه لا يحكم بالحقيقة حتى يتحقق الفراغ وينتفى احتمال غيره ولا ريب انه بعد الفراغ عن ذكر الجمل و
الشروع فى ذكر الاستثناء لا ينتفى احتمال التخصيص كما هو المفروض فما معنى ابقاء غير الاخيرة على عمومه تمسكا بالاصل
وما معنى الاصل هنا فقد عرفت بطلان ارادة الاستصحاب منه وكذا القاعدة على مذاق المعترض فلم يبق الا الظاهر على اصل
الحقيقة اذ ليس كل عموم موافقا لاصل البراءة حتى يتوهم انه هو المراد والتحقيق فى الجواب ان هذا الدليل لا يدل على
متمام بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك المعنوى وان ما ذكره المستدل من انه لتعيين احد افراده وأين هذا
من اثبات كونه حقيقة مخصوصة فى الاخراج عن الاخيرة فهذا دليل على ما اخترناه فى المسئلة بلا مقصود ولا فائدة ومنها
انه لو رجع الى الجميع لرجع الى قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا
تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا مع انه لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلاف الشعبى
لا يعبؤ به وفيه ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة فلا ينافى فى ذلك كونه حقيقة فى الرجوع الى الجميع والخروج
عن مقتضاه فى الجلد بالدليل الخارجى هو الاجماع وانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة مع انه لا يدل على الاختصاص
بالاخيرة لقبول الشهادة بعد التوبة الا ان عينها المستدل ومنها ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت فكما لا
يرجع المخصص بعد السكوت والانفصال عن النطق الى ما تقدم فكذا ما فى حكمه وجوابه المنع ودعوى انه لم ينتقل
من الجملة الاولى الا بعد استيفاء الغرض منها اول الكلام ومنها انه لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل منها استثناء
لزم خلاف الاصل والا يكون العامل فى المستثنى اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد فى اعراب واحد
لنص سيبويه عليه ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على اثر واحد واجيب فى المعالم باختيار الشق الثانى ومنع كون
العامل فى المستثنى هو العامل فى المستثنى منه بل هو اداة الاستثناء كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيام معنى الاستثناء
بها اذ العامل هو ما يتقوم به المعنى المقتضى للاعراب ولكونها نائبة عن استثنى كحرف النداء عن ادعو سلمنا لكن نمنع امتناع
اجتماع العاملين على معمول واحد ولا حجة فى نص سيبويه لاحتمال ان يكون ذلك من اجتهاده لا من نقله كما ان رواية
الثقة حجة على غيره لا اجتهاده ورأيه مع انه معارض بما نقل عنه من تجويزه نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع انه قائل
بان العامل فى الصفة هو العامل فى الموصوف ونص الكسائى على الجواز وكذا يجوز الفراء تشريك العاملين فى العمل اذا
كان مقتضاهما واحدا وربما يؤيد الجواز بمثل هذا حلو حامض لعدم جواز اخلائهما عن الضمير ولا يختص احدهما به فتعين ان
يكون منهما ضمير واحد وفيه اشكال لاحتمال ان يتوهما كالكلمة الواحدة وهى مز مع احتمال ان يكون حامض صفة
لحلو لا خبرا بعد خبر واما حكاية عدم اجتماع المؤثرين المستقلين ففيه ما لا يخفى اذ العلل الاعرابية كالعلل الشرعية
معرفات وعلامات لا علل حقيقية ولا ريب فى جواز اجتماع المعرفات اقول ويرد عليه مضافا الى ما ذكر النقض
بصورة التجوز فلو استعمل الهيئة المذكورة فى الاخراج عن الجميع فيكون مجازا على رأى المستدل ولم ينقل عنه القول
ببطلان الاستعمال مع وجود المحذور عليهم ولا يمكنهم دفع ذلك بالتزام الاضمار مع كل منها من جهة انه نفس التجوز
الذى ذهبوا اليه فان المراد بالتجوز المبحوث عنه هو استعمال لفظ وضع لاخراج شئ عن عام واحد فى الاخراج عن
عمومات متعددة على التبادل وهو لا يستلزم الاضمار مع كل واحد فالاضمار خلاف اصل اخر يجب الحمل عنه على القول
بالمجازية ايضا ثم ان تصحيح التجوز وبيان العلاقة فى هذا المجاز دونه خرط القتاد ولا يصح جعله من باب استعمال
اللفظ الموضوع للجزء فى الكل اذ الاخراج عن الاخيرة ليس جزءا للاخراج عن كل واحد كما لا يخفى واما التجوز بارادة الجميع
من حيث المجموع فهو خارج عن المتنازع مع ان لهذه العلاقة شرطا هو مفقود ولا العكس بتقريب ان تمام موضوع

الحجة الثانية

الحجة الثالثة

الحجة الرابعة

للاخراج المخصوص هو الاخراج من الاخيرة فاستعمل فى الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاخيرة والاخراج من غيرها فان
جزء الموضوع له هو مطلق الاخراج اى الماهية الجنسية ولا ريب انه لم يستعمل فيه بل استعمل فى فرد خاص اخر منه وهو
الاخراج من كل واحد وهذا ليس من باب اطلاق المشفر على شفة الانسان اذ الشفة ماهية مشتركة بينهما وبين غيرهما ايضا
من شفات الحيوانات ومع ملاحظة هذا النوع من العلاقة يصح استعماله فى كل شفة بخلاف ما نحن فيه لعدم جواز استعماله
فى كل اخراج نعم لو فرض الكلى الذى هو جزء الاخراج عن الاخيرة هو القدر المشترك بينه وبين الاخراج عن الجميع لتم ما
ذكر وليس فليس وما ذكرنا ايضا تمام من هذا القول ويضعفه هذا كله مع انه لو تم هذا الاستدلال لا يضر ما اخترناه فى
المسئلة اصلا فانا لا نقول بجواز رجوعه الى كل واحد لا حقيقة ولا مجازا ومنها ان الاستثناء من الاستثناء يرجع
الى ما يليه دون ما تقدمه اتفاقا فاذا قال القائل ضربت غلمانى الا ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة
التى تليه دون ما تقدمها فكذا فى غيره دفعا للاشتراك وفيه اولا ان الكلام فى الجملة المتعاطفة لا غير سلمنا لكن الفارق
موجود سلمنا لكن المانع فى المقيس عليه موجود من جهة لزوم اللغوية لو عاد الى غير الاخيرة ايضا لانه لو رجع مع الرجوع الى الاخيرة
الاول الى المستثنى منه ايضا لزم ان يخرج من المستثنى منه مثل ما ادخل فيبقى الاستثناء الاخير لغوا كما لو قيل له على عشرة الا ثلثة
الا واحدا فالكلام بعد استثناء الثلثة اعتراف بالسبعة واذا اخرج من الثلثة واحد بالاستثناء الثانى يرجع الاعتراف الى
الثمانية ثم اذا رجعناه الى العشرة ثانيا فيخرج من العشرة ايضا واحد فيصير اعترافا بالسبعة وهو المستفاد من الاستثناء الاول فيبقى
الاستثناء الثانى لغوا وحجة القول بالتوقف هو تصادم الادلة وعدم ظهور شئ مرجح لاحد الاقوال عنده
ثم انك اذا احطت خبرا بما ذكرنا تقدر على استخراج الادلة على حكم سائر المخصصات وان الكلام فيها واحد فلا حاجة الى الاعادة

قانون اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله فقيل انه يخصص وقيل لا وقيل بالوقف وذلك مثل قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير فى قوله تعالى بردهن مختص بالرجعيات
للرجعيات فعلى الاول يخص التربص بهن وعلى الثانى يعم البائنات وعلى الثالث يتوقف احتج المثبتون بان تخصيص الضمير
مع بقاء عموم ما هو له يقتضى مخالفة الضمير للمرجع اليه فلا بد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فانه وان كان واقعا
فى الكلام لكنه مجاز واحتج النافون بان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص
الضمير العائد الى الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره خروج الاخر
واحتج المتوقفون بتعارض المجازين وتساقطهما وعدم المرجح وقد يقال فى ترجيح الاول بان عدم التخصيص مستلزم للاضمار
لان المراد من قوله تعالى وبعولتهن بعولة بعضهن والتخصيص اولى من الاضمار وقد يجاب عنه بان الضمير كناية عن البعض
فلا اضمار فالامر مردد بين التخصيص والمجاز لا التخصيص والاضمار ولا ترجيح للتخصيص على المجاز وقد يتوهم ان ذلك تردد
بين التخصيصين ولا وجه لترجيح احدهما على الاخر وفيه ما فيه اذ المراد التجوز الحاصل من صرف الضمير عن ظاهره وضعه وهو
المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص وان اتفق تحققه فى ضمنه فى بعض الاحيان مع ان العموم غير مسلم
فى الضمير فانه وضع للجميع لا غير فالاولى التمسك بترجيح التخصيص على مطلق المجاز وقد يرجح الثانى بانه يستلزم مجازا واحدا
فى الضمير بخلاف الاول فان مجازية العام تستلزم مجازية الضمير ايضا فيتعدد المجاز وقد يجاب عن ذلك بانه مبنى على كون
وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لكن الحق انه حقيقة فيما هو مراد من المرجع ولو كان معنى مجازيا وفيه ان
الضمير وان كان حقيقة فى المراد لكن ظاهر اللفظ كاشف عن المراد فهو المعيار فالمعتبر ظاهر اللفظ اذا عرفت هذا فالاظهر
عندى هو القول الاوسط وبيانه يتوقف على ذكر فائدتين الاولى ان فى معنى كون الاصل فى الضمير المطابقة للمرجع وكونه

الحجة الخامسة

وضع الضمير في الاصل لما هو ظاهر فيه حقيقة له او المراد منه عموضا وذلك لان وضع الضمائر قد عرفت انه من قبيل الوضع العام
وان الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد لكن بوضع واحد اجمالي وبذلك يمتاز عن المشترك كما اشرنا اليه في اول
الكتاب وعلى هذا فضمير المفرد المذكر الغائب مثلا اذا استعمل في كل واحد من افراد المذكر الغائب المفرد يكون حقيقة وكذا اسم الاشارة
مثل هذا لكنها تحتاج في افادة المعاني الى القرينة نظير استعمال النكرة في المفرد المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب فلا
دخل لحقيقة المرجع ومجازه في وضع الضمير بهذا المعنى نعم لما كان المعتبر في وضع ضمير الغائب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب
ولو بمقتضى الحال والمقام فلا بد ان يستعمل ضمير الغائب في المفرد المذكر الغائب المعهود والعهد ان كان باللفظ الذي اريد به المعنى
الحقيقي او كان بغير اللفظ كمقتضى المقام او بلفظ مجازي مقرون بالقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع الاصلي وورود على مقتضاه
وأما اذا كان المرجع لفظا له حقيقة واريد به المعنى المجازي فلما كان مقتضى اصل الحقيقة حمل اللفظ على معناه الحقيقي فمقتضى
ذلك الاصل ان المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه وتحصل العهد بينهما بدلالة الظاهر فاذا دلت القرينة على ارادة خلاف
الظاهر منه بعد ذكر الضمير فيكشف عن عدم معهودية المرجع وذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له وهذا هو معنى
مجازية الضمير اللازمة على تقدير تخصيص العام وبما ذكرنا نقدر على فهم المجازية في سائر انواع الاستخدام الذي يحصل بعين
ارادة بعض افراد الموضوع له من سائر العلائق والحاصل ان مقتضى وضع الضمير الغائب رجوعه الى متقدم معهود مفهوم
بينهما بالدلالة الحقيقية او الحاصلة بالقرينة واذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى العهد والدلالة ظهر كونه مجازا
الثامنة انك قد عرفت سابقا ان الشاغل بالكلام مع احتمال عروض ما يخرجه عن الظاهر من اللواحق وبقاء مجال
الحاق اللواحق لا يخرج اللفظ الظاهر في معنى مثل العموم عن الظهور حتى يثبت تعلق اللواحق به واخراجه عن الظهور فالعام
المذكور او لا ظاهر في معناه الحقيقي حتى يأتي ما يحقق كونه مخصصا له وما يتوهم ان ذلك ينافي عدم جواز العمل بالعام
قبل الفحص عن المخصص ومقتضى ذلك التوقف عن الحكم بارادة الحقيقة من العام حتى يتم الكلام فلا يحكم بالظهور في معنا
الحقيقي الا مع انتفاء احتمال ارادة المجاز ففيه ان البحث عن وجود المخصص وعدمه غير البحث عن كون ذلك الشيء مخصصا
ام لا والذي يقتضيه تلك القاعدة هو الاول لا الثاني وايضا فاصالة الحقيقة تقتضي الحكم بظهوره في المعنى الحقيقي وغلبة
التخصيص تقتضي الحكم بعدمه فهو مراعى حتى يتفحص وبعد التفحص والتأمل في ان ذلك الذي وقع في الكلام من اللواحق هل
يقتضي التخصيص ام لا فاذا لم يحصل الظن بالتخصيص فيحكم باصل الحقيقة وبالجملة الذي يضر باصل الحقيقة هو ظن التخصيص
ولا يكفي في اعمال اصل الحقيقة الظن بعدم المخصص بل عدم الظن به كاف هذا مع انا لو فرضنا التفحص من الخارج فثبت تخصيص
ماله من وجه آخر فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما اشرنا في القانون السابق وكذلك لو حصل الظن بالعدم من الخارج و
بقي الاشكال في كون اللواحق في الكلام مخصصا وبالجملة فرق بين بين التوقف للعام عن العمل حتى يحصل الظن بعدم
المخصص الواقعي وبين التوقف عن العمل حتى يحصل الظن بعدم كون ما يحتمل كونه مخصصا من اللواحق في الكلام او غيرها
مخصصا لهذا الكلام انما هو في الثاني اذا تمهد هذا فنقول في توضيح جميع المقامات المذكورة فيما نحن فيه انه اذا ابتدئ
في الكلام بذكر العام مثل لفظ المطلقات فنقول ان ظاهرها العموم واذا قيل يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فنقول ان
المراد منها غير المدخولات وغير اليائسات على الاقوى ويبقى العام ظاهرا في الباقي اذ مرادنا من اصل العموم اعم من الحقيقة
الاولية او الظهور الحاصل في الباقي وان قلنا بمجازيته في الباقي ايضا في المطلقات ايضا ظاهرة في ذوات الاقراء مطلقا
واذا قيل وبعولتهن احق بردهن علمنا ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكن لم يظهر من ذلك ان المرجع اولا هل كان هو
الرجعيات او الاعم فاصل العموم بحاله وان كان المراد بتمام الباقي لا نفس المدلول فلا دليل على تخصيص العدة بالرجعيات على

بثبوت

ثبوت الاجماع كاف ولا يجب ثبوت العلم فظهر ان احتمال كون مخالفة الضمير مخصصا للمرجع لا يضر لظهور المرجع في العموم
مع انه يمكن الغلبيات ان قاعدة لزوم مطابقة الضمير للمرجع ايضا عام ويمكن ان يكون مخصصا بما يستفيد ظاهرها في حمله
على مقتضى قاعدة المطابقة هذا مع ان الظاهر اصل والضمير تابع والدلالة الاصلية اقوى من الدلالة التبعية والتصرف
في الاضعف اسهل **قانون** لا خلاف في ان اللفظ الوارد بعد السؤال او عند وقوع حادثة يتبع السؤال او الحادثة
في العموم والخصوص اذا كان اللفظ غير مستقل بنفسه بمعنى انه يحتاج الى انضمام السؤال اليه في الدلالة على معنا
اما الذاتية وباعتبار الوضع كقوله ع وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن او بحسب العرف
مثل قولك لا اكل في جواب من قال كل عندي فان اهل العرف يفهم تقييد الجواب يعني لا اكل عندك وكذا لو كان مستقلا
مساويا للسؤال في العموم والخصوص مثل ما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع في نهار رمضان
الكفارة او اخص من السؤال مع دلالته على حكم الباقي على سبيل التنبيه مع كون السامع من اهل الاجتهاد ووسعة الوقت
لذلك لئلا يفوت الغرض كان يقول في جواب السؤال عن الزكوة في الخيل في ذكور الخيل زكوة او ليس في اناثه زكوة فان الاناث
لما كانت هي محل النمو فنفي اثباتها في الذكور يثبت في الاناث بطريق الاولى ونفيها في الاناث ينفي عن الذكور كذلك
ولو كان اعم منه في غير محل السؤال مثل قوله ع وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان السؤال عن
الماء فجواب الميتة فيتبع عموم الجواب في المقامين ايضا لعدم المانع من ذلك واما لو كان اللفظ اعم منه في محل السؤال
مثل قوله ع وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله ع لما مر
بشاة ميمونة على ما رواه العامة ايما اهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا فيه والحق كما هو مختار المحققين ان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص المحل وبعبارة اخرى السبب لا يخصص الجواب وقيل ان السبب يخصص الجواب لنا ان المقتضي وهو اللفظ
الموضوع للعموم موجود والمانع مفقود وما يتصور مانعا سنبطله وعمل العلماء والصحابة والتابعين على العمومات
الواردة على اسباب خاصة بحيث يظهر منهم الاجماع على ذلك كما لا يخفى ذلك على من تتبع الاثار وكلام الاخيار احتجوا
بانه لو كان عاما في السبب وغيره لفاتت المطابقة بين الجواب والسؤال وفيه ان المطابقة انما يحصل بافادة مقتضى
السؤال والزيادة لا ينفي ذلك مع ما فيه من كثرة الافادة وبانه لو كان يعم غير السبب لجاز تخصيص السبب واخراجه بالاجتهاد
كما يجوز في غيره والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه ان عدم جواز اخراج السبب انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه
المقطوع به وبانه لو لم يختص بالسبب لما كان لنقل السبب فائدة مع انهم بالغوا في ضبطه ونقله وليس ذلك الا لاجل
الاختصاص به وفيه ان الفوائد كثيرة منها معرفة شأن ورود الحكم ومنها معرفة كون هذا الفرد بمنزلة
المقطوع به لئلا يخرج بالاجتهاد ومنها معرفة السير والقصص وغير ذلك من الفوائد وبانه من حلف والله لا تغديت
بعد قول القائل له تغد عندي لا يحنث بكل تغد بل انما يحنث بالتغدي عنده فقط فلو لم يكن السبب مخصصا لحصل الحنث
بكل تغد وهو باطل بالاتفاق وفيه ان العرف دل على هذا التخصيص كما اشرنا اليه سابقا **قانون** اختلفوا
في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه في مفهوم الموافقة والاكثر على الجواز لحجة الاكثرين
انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب واحتج الخصم بان الخاص انما يقدم على العام لكون
دلالته على ما يختص اقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم اضعف دلالة من المنطوق فلا يجوز حمله عليه وقد اجيب
عنه مرة بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف واخرى بمنع كون العام اقوى بل لا ينقص المفهوم
الخاص غالبا عن العام المنطوق سيما مع شيوع تخصيص العمومات اقول وفي اوضاع الحجتين والجوابين مع ما

ما قرّروه في باب التعادل والترجيح لتشويش واضطراب في ذلك لانّهم ذكروا في باب التعادل ان تعادل الامارتين وتساويهما
في جميع الوجوه يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى الاصل او التوقف على اختلاف الآراء وانّ ذلك انّما هو بعد فقد
المرجحات وعدم امكان الجمع بين الدليلين وكانّه لا خلاف بين العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين مع الامكان وانّ
التخيير وغيره من الاقوال انّما هو بعد فرض عدم الامكان وممّن صرّح بكون ذلك اجماع العلماء الفاضل ابن جمهور في عوالي
اللئالي حيث قال بعد ذكر مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في ذكر المرجحات انّ كلّ حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك
اوّلا البحث عن معناهما وكيفيات دلالة الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التاويل والدلالات
فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فانّ العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن
من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث انتهى فعلى هذا اذا تعارض دليلان من الادلة مثل خبرين جامعين
لشرائط القبول او ظاهر آيتين او نحو ذلك فلا بدّ اوّلا من ملاحظة الجمع والعمل بهما امّا بالتخصيص او بالتقييد اذا كان بينهما
عموم وخصوص او اطلاق وتقييد او بحمل احدهما على بعض الافراد وحمل الآخر على بعض آخر اذا كان بينهما تناقض او نحو
ذلك ومع العجز عن ذلك لمانع خارجي مثل التناقض في قضية شخصية او اجماع على عدمه فيرجع الى المرجحات تمسّكا بكونه
جمعا بين الدليلين ينافي تعليل تقديم الخاص على العام بكونه اقوى كما في حجة الخصم وكذلك قول المجيب الاول وغيره بالجمع
بين الدليلين وان كان احدهما اضعف ينافي رجوعهم الى المرجحات واعتبار القوة والضعف في المقامات مثل تخصيص
القرآن بخبر الواحد وغيره من مقامات الجمع لانّهم يعتبرونها للترجيحات ايض فالمناص عن هذا الاشكال وتحقيق المقام
محصّل ما ذكروه في قاعدة التعادل والترجيح مع تحرير منّي وتصحيح على ما اقتضاه الحال والمقام انّ مرادهم في مقام لزوم
الجمع مع الامكان من عدم الرجوع الى المرجحات الخارجة انّما هو بالنسبة الى الطرح والترك والاسقاط لا بالنسبة الى ارجاع
احدهما الى الآخر فانّ ارجاع احد الدليلين الى الآخر او ارجاعهما الى ثالث يقتضي اخراج اللفظ عن الحقيقة الى المجاز اذ
العمل بالمتخالفين مع بقائهما على حقيقتهما ممّا لا يمكن بالضرورة فكما يمكن اخراج العام عن حقيقة العموم يمكن اخراج الخاص
عن حقيقة الخصوص ايضا فلا بدّ في توجيه التاويل الى احدهما دون الآخر من مرجّح فلا ينافي عدم الرجوع الى المرجحات فيما
امكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا والاسقاط مطلقا وجوب الرجوع اليها في ارجاع التاويل الى احدهما دون الآخر ومرادهم
من العمل بالدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولهما امّا بالحقيقة او بالمجاز الذي يصحّ في محاورات اهل اللسان
وهو ما وجد فيه العلاقة المصحّحة المقبولة عند اهل البيان والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعيّنة لذلك المعنى المجازي
كذلك بان تكون موجودة في اللفظ او مقارنة معها او كاشفة عن كون اللفظ مقترنا حين التكلم بقرينة تدلّ على هذا
المعنى ولا يكفي في ذلك مجرّد احتمال اللفظ لذلك وكذلك معنى ارجاع احدهما الى الآخر ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع
الآخر اليه كذلك ومعنى ارجاعهما الى ثالث اثبات القرينة للتجوز في كليهما بحيث يحصل من التجوز فيهما معنى ثالث مثال
الاول العام والخاص المطلقين فانّ العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين في الجملة امّا في الخاص فبحقيقته وامّا في العام
فبمجازه المتعارف وهو التخصيص ومجرد وقوع العام والخاص المتنافي الظاهر في كلام متكلم واحد او متكلمين كانا في
حكم واحد قرينة على ارادة التخصيص سيّما وقد اشار ان من كلام الشارع ايض بانّ في كلامهم عامّا وخاصّا فلا بدّ من معرفتهما
ومثال الثاني ارجاع عامين متنافيين الى خاصين وذلك يحصل بين المتناقضين مثل انّه ورد في الاخبار انّ الامّ
احقّ بحضانة الولد الى سبع سنين وورد ايض انّ الاب احقّ بحضانته الى سبع سنين فالجمع بينهما بانّ المراد بالولد في
الاول الانثى وفي الثاني الذكر عمل بالدليلين واخراج لكليهما عن حقيقتهما بالتخصيص لكن الخاص هنا في الاخبار غير

ظاهر ومشكل الاعتماد بهذا الجمع لاخراج اللفظ عن الحقيقة وعدم تنزيله على مجاز متعارف عند اهل اللسان لعدم القرينة
عليه الّا ان يجعل الشهرة بين الاصحاب قرينة على انّهما لعلّهما كانا مقترنين بقرينة مفهمة لذلك وامّا الذي وجد فيه
القرينة من الاخبار فامره واضح مثل الاخبار الواردة في انّ العاري يصلّي قائما ويومي والاخبار الواردة في انّه يصلّي
قاعدا فالمشهور انّ الاخبار الاولة محمولة على الامن من المطّلع والثاني على العدم ويؤيّد هذا التفصيل رواية صحيحة هي
كالمخصّص لكليهما وهي قرينة لذلك الحمل وامّا مطلق الحمل كيف ما اتّفق كما يذهب اليه بعض من افرط في التاويل فلا
دليل عليه مثل انّ بعضهم اذا رأى خبرا ورد بلفظ الامر وآخر بلفظ النهي في ذلك بعينه فيجعل الامر بمعنى الاذن و
النهي بمعنى مطلق المرجوحية ويثبت بذلك الكراهة وهو خارج عن مدلول كليهما فاذا لم يكن قرينة على ذلك حالية
او مقالية فلا يجوز ذلك لمجرد انه جمع بين الدليلين ولا يكون عملا بكلام الشارع لا بحقيقته ولا مجازه امّا الحقيقة فظ
وامّا المجاز فلانّ المجاز هو المعنى الذي يفهم بالقرينة وهو مسبوق بوجود القرينة والعلم بها ومجرد احتمال وجود قرينة
توجب فهم المخاطب المشافه كذلك لا يجوّز الحكم بارادة ذلك ولا يورث الظن بارادة ذلك فهذا ممّا لا يمكن فيه
الجمع والعمل بالدليلين ولا بدّ من التخيير بعد اليأس عن الترجيح مع انّ هذا ليس عملا بالدليل بل هو ذكر احتمال في
معنى الدليل فالتحقيق في جواب حجة الخصم منع كون المفهوم اضعف من العام المنطوق مطلقا سيّما مع غلبة تخصيص
العمومات وشيوعه ومع التساوي فيحمل العام على الخاص لا لمحض الجمع بين الدليلين حتى يرد انّه لا دليل عليه كما بيّنا
بل لانّ اجتماعهما مع تساويهما قرينة لارادة ذلك في العرف سيّما مع غلبة التخصيص وشيوعه وامّا ما نقل من الرجوع
الى مراتب الظن باعتبار الموارد فحيثما حصل في المفهوم ظن اقوى من العام يخصّص به والّا فهو خروج عن طريقة
ارباب الفن ورجوع الى القرائن ومحطّ نظر الاصولي هو ملاحظة المقام خاليا عن القرائن والّا فمع الالتفات الى
المرجحات فيعتبر ذلك في ارجاع التاويل الى احد الدليلين دون الآخر مع ثبوتهما او اليهما معا مع التساوي والامكان
او التخيير بينهما ايض فنقول مع كون الخاص اقوى فلا اشكال في ترجيح الخاص وارجاع العام اليه واخراجه عن حقيقته وامّا
مع كون العام اقوى فلا يجوز اذا كان العام اقوى من جهة الاعتضاد وكان المفهوم اضعف من جهة خصوص المقام
وامّا مع التساوي فالمرجّح للتخصيص هو شيوع التخصيص وكونه خيرا من سائر المجازات لاجل ما ذكروه في تعارض الاحوال
من انّ الغفلة عنه لا يوجب فوت المراد واشتباهه لا في سائر المجازات فليس الاعتماد في التخصيص بمحض انّه جمع بين الدليلين
كما ظنّه بعض المحققين ره مكان ذلك بابقاء العام على حقيقته وتاويل الخاص بمجاز آخر فالاعتماد هنا ايض على
المرجّح فمع وجود المرجّح في احد الطرفين وموافقته لمحاورات اهل اللسان من مراعاة شرائط المجاز لا يجوز التجوز في
الآخر ويرجع مآل الكلام جملة الى ما يترجّح في النظر ويحصل به الظن من الامارتين بعد ملاحظة قواعد اللفظ وفهم
المعاني فهذا ايض يرجع الى ملاحظة التراجيح وبعد العجز عنه يرجع الى التخيير او التوقف فالتخصيص والتقييد و
امثالهما ايض في الحقيقة ترجع الى الاثبات والاسقاط الّا انّ في ذلك اثبات البعض واسقاط البعض وفيما
لا يمكن الجمع اسقاط الكل واثبات الكل مع انّ القول بانّ التخصيص فيما نحن فيه عمل بالدليلين مشكل بل هو الغاء
احدهما واعمال الآخر فانّ التخالف انّما هو في بعض مدلول العام ونفس الخاص ولا ريب انّ مع العمل بالخاص
يلغى ذلك البعض وان لوحظ مجموع مدلول اللفظ بل بعضه كما اشار اليه بعض الاعلام فلا مناص عن ملاحظة
المرجحات في الكل امر في العمل بالدليلين معا في الجملة وفي طرح احدهما ويشهد به اطلاق الاخبار الواردة
في علاج الاخبار المختلفة وسيجيء تمام الكلام في آخر الكتاب انشاء الله تعالى وقد لكنه المقام في ضابطة الجمع والترجيح

ان التخالف الحاصل بين الدليلين سبب لان يكون العمل باحدهما تركا لظاهر الآخر وحقيقته او تركا لظاهرهما معا ومع ترك
الظاهر انما يحصل قرينة على ارادة خلاف الظاهر من نفس المتعارضين او الخارج فبذلك يندرج في الدلالة المجازية المتعارفة
ويكون هذا ايضا مع القرينة من جملة الظواهر او لا يحصل ومع ذلك فاما يمكن تاويل هناك بمعنى احتمال يتنزل عليه المخالف ويكون
لم يكن ظاهرا او لا يمكن ثم نقول ان اراد القوم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح انه لا يجوز رد كلام الشارع ولو بحمله
على محمل صحيح يناسب سائر كلماته وان كان بعيدا ولم يجعله حكما شرعيا دفعا للزوم التناقض كما فعله الشيخ في تهذيب لغرض
دعاه الى ذلك كما ذكره في اول كتابه فلا غائلة فيه الا انه لا بد له من دليل على وجوبه مع ان الظاهر ان لفظ الاولى في كلامهم بمعنى
الواجب كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وان ارادوا انه يجب تنزيل المتخالفين على احتمالين بحيث لا يوجب
طرحهما ويكون ذلك مستندا شرعيا ودليلا في جميع الموارد حتى في معنى مجازي لم يظهر له قرينة في نفس المتعارضين ولا الخارج بل
لمحض احتمال عقلي لرفع التناقض فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا فانه يؤول الى الخروج عن كلام
الشارع رأسا وفي العمل باحدهما عمل بكلامه في الجملة فلا بد ان يكون مراد القوم من الاولوية اما مطلق الرجحان او الوجوب
فيما يمكن جمع يوافق طريقة متفاهم اهل اللسان كالتخصيص وغيره ويكون غيره داخلا في غير الممكن فالمراد من الامكان هو
الامكان بملاحظة العرف ثم ان مجرد ظهور القرينة من نفس المتعارضين او غيرهما على مجازية احدهما او كليهما لا يوجب
الذهاب الى الاعتماد عليها واعمالها الا اذا لم يوجب ترجيح المرجوح فان حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى
دليل لدليل آخر وهو لا يصح الا اذا تساويا او ترجحت القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة الترجيحات في
مقام الارجاع ايضا كانهم يعتبرون ذلك في القانون الآتي وغيره ايضا ويظهر بذلك ضعف ما ذكره العلامة وغيره من لزوم
الجمع بين الدليلين وان كان بارجاع الاقوى الى الضعيف واما ظاهر كلام ابن جمهور فيمنع ما ادعاه من الاجماع بظاهره اذ
عندنا ما هو اقوى في العمل من ذلك الاجماع المنقول من دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح مع ان الرواية صريحة في
ارادة المتناقضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما وسؤال الراوي فيها انما هو عنهما والسبب ليس مخصصا للجواب ولا يمنع الرجوع
في غير المتناقضين ايضا الى الترجيحات

قانون لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ولا بالاجماع ولا بالخبر المتواتر
وبعضها ظاهر واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على اقوال ثالثها التفصيل فيجوز ان خص قبله بدليل قطعي ورابعها
تفصيل ايضا بتخصيص ان خص قبله بمنفصل قطعيا كان او ظنيا وخامسها التوقف وقد ينسب الى المحقق نظرا الى انه
قال الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل
به هذا ليس معنى التوقف بل هو نفي للتخصيص كما لا يخفى والاظهر الجواز كما هو مذهب اكثر المحققين واحتجوا عليه بانهما دليلان
تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولغى بالمرة
بعد ما حققنا لك سابقا يظهر ما فيه لان العام كما انه يخرج عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا ومع ذلك فنقول
انه قد يعمل به في تلك الخاص ايضا بعد ما بعد بمعنى مجازي ايضا بحيث لا يوجب لغو ظاهر العام وحقيقته لمحض كونه جمعا بين الدليلين
لا يوجب القول بالتخصيص مع ما عرفت من انه ليس جمعا بين الدليلين بل هو الغاء لاحدهما اذ المعارضة انما هي بين ما دل
عليه العام من افراد الخاص ونفس الخاص فهو ملغى بالجملة فلا بد من بيان وجه التخصيص واختياره فالاولى ان يقول لما كان
تعارضا وتساويا واحدهما عام والآخر خاص وفهم العرف وشيوع التخصيص وكونه اسهل من سائر انحاء المخالفة المراد في نفس الامر
كلها مرجحة للاخبار بتخصيص العام بالخاص واما حجة المانع وستعرفها احتج المانع بان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني
والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغى وبان التخصيص به لو جاز لجاز النسخ وهو باطل اما الملازمة فلان التخصيص

في الازمان فهو من افراد التخصيص او ان العلة في التخصيص هو اولوية تخصيص العام عن الغاء الخاص وهو موجود في النسخ و
اما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب عن الاول ان الكتاب وان كان قطعي الصدور ولكنه ظني الدلالة والخبر خاص
وان كان ظني الصدور ولكنه قطعي الدلالة فتساويا لكل قوة من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما هكذا ذكروه وفيه
انه ان اريد بان الخاص ايضا ليس بقطعي الدلالة سيما اذا كان عاما بالنسبة الى ما تحته لاحتمال المجاز انواع غير التخصيص من انواع
المجاز مضافا الى احتمال التخصيص فيما كان عاما ايضا نعم هو نص بالاضافة الى العام وقطعي بهذا المعنى وهو لا يستلزم
قطعيته مطلقا وقد مر توضيح ذلك في مبحث المفهوم والمنطوق فالتحقيق في الجواب هو انهما ظنيان تعارضا وتساويا ولاجل
ان التخصيص ارجح انواع المجاز والفهم العرفي رجحنا التخصيص واما التساوي فلان المعيار في الاستدلال هو اللفظ من حيث
الدلالة لا من حيث هو والذي نقطع بصدوره هو لفظ العام واما ان المراد منه هل هو معناه الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع به
فالذي هو قطعي الصدور هو لفظ العام لا الحكم عليه بعنوان العموم فكون الحكم على العموم مراد ظني مظنون وكذلك الحكم
في الخاص على الخصوص مظنون والقول بان الخطاب بالظاهر وارادة غيره قبيح فيثبت وجوب العمل بظاهر القرآن قطعيته مع
المخالفة انما يتم بالنسبة الى من توجه الخطاب والخطابات الشفاهية وما في منزلتها مخصوصة بالحاضرين كما تقدم وربما
كانت مقترنة بقرائن تخرجها عن الظاهر قد اختفى علينا كما ظهر في مواضع كثيرة ووجوده في غيرها ظاهر ايضا محتمل فلم يثبت القطع
بالمراد فيما لم يظهر وخبر الواحد المخالف لظاهره يمكن ان يكون من جملة تلك القرائن وعدم اقتران القرينة باللفظ لا
يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة بها من جهة الحال لا من جهة المقال او كانت مقترنة بالقول منفصلة
عن ظاهر القرآن او لم تكن مقترنة ولم يكن ح وقت الحاجة ونحو ذلك ومشاركتنا الحاضرين في التكليف انما هو فيما علم المراد منها
او ظن فما دام لم يمكن العلم بالمراد وان تكليف الحاضرين باي شيء كان فلا دليل فيها لاكتفاء بما ظن انه مراد فاين العلم ومما ذكرنا
يظهر النقض بحصول العلم بدلالة خبر الواحد ايضا لكونه خطابا بالنسبة الى ظاهر المخاطبين فيحصل من ذلك قوة اخرى في الخبر ايضا مع
ان جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية وقد خالف فيه الاخباريون والتمسك في حجيته واثبات جواز العمل به الا
يحتاج الى دفع الاخبار المعارضة وبالاجماع مدفوع بمنعه في موضع النزاع فظهر بطلان كلام المحقق ايضا بالمعارضة بالقلب
فكما ان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان هناك عام من الكتاب فلم يعلم انعقاد الاجماع على حجية
ظاهر الكتاب عامه فيما ثبت من الاخبار الخاصة ما يعارضه سيما والقائلون بجواز التخصيص جماعة كثيرون وعدم الاعتنا
بمخالفتهم مشكل مع ان في كون العام حقيقة في العموم كلاما وهو ايضا من المسائل الاجتهادية وقد مر وكذلك العام المخصص
بل سد باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع من العمل بخبر الواحد اذ قل ما وجد خبر لم يكن مخالفا لظاهر عمومات الكتاب فلا
اقل من مخالفته لاصل البراءة الثابتة بنص الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها ونحو ذلك مضافا الى ما يظهر ذلك
من تتبع احوال السلف من العلماء والصحابة والتابعين كما اشار اليه بعض الافاضل وبالجملة مع ملاحظة ما ذكر واضعاف
ما ذكر مما لم يذكر من المضعفات لظاهر الكتاب لا يبقى الا مجرد دعوى حصول الظن من ظاهر الكتاب بمراد الله ولا ريب ان
خبر الجامع لشرائط العمل ايضا يورث ذلك الظن فان قلت ان الاخبار الكثيرة وردت بان الخبر المخالف لكتاب الله يجب
طرحه وضربه على الجدار ونحو ذلك فكيف يصح الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد قلت تلك الاخبار مختلفة متعارضة
معارضة بمثلها او باقوى منها من تقديم العرض على مذهب العامة والاخذ بما خالفهم ونحو ذلك فهي على اطلاقها غير
معمول بها مع ان الظاهر من المخالفة هو رفع حكم الكتاب كليا وان كان يتحقق بسلب البعض ايضا سلمنا لكنها مخصصة بذلك
لمعارضتها بما هو اقوى منها من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد مطلقا وما دل على جواز تخصيص الكتاب من الادلة ايضا

اذ قد عرفت ان الخاص انما يقدم على العام مع المقاومة مع ان من جملة ادلة حجية خبر الواحد هو قوله تعالى ان جاءكم فاسق الخ واية
النفر وما اتيكم الرسول فخذوه والعمل بهذه الاخبار يوجب تخصيصها وهو كرّ على ما فرّ منه ومما ذكرنا ظهر بطلان ما قيل في
هذا المقام ايضا من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص ادلة خبر الواحد بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد لان ما يستلزم ثبوته انتفاءه فهو باطل وذلك لما عرفت من ضعف الاشكال بهذه الاخبار فالقول بتخصيص الكتاب
بخبر الواحد مخصوص بغير هذه الاخبار في المخالفة الخاصة فانها اما مهجورة او مخصوصة بصورة المناقضة والمنافاة راسا و
اما الجواب عن الثاني من الشق الاول من الترديد فبان المسلم من التخصيص الذي ندعيه هو الفرد الخاص يعني التخصيص في الازمان
لا جميع افراده او ما يشملها وعن الشق الثاني فبابداء الفارق بالاجماع المدعى في النسخ اولا وبان التخصيص اغلب واشيع وارجح من
النسخ لكمال وضوح ندرته وغلبة التخصيص ثانيا وقد يتمسك في ابداء الفرق بان التخصيص اهون من النسخ لانه دفع لبعض
المدلول قبل العمل به والنسخ رفع للمدلول المعمول عليه وقد يوجه ذلك بان حدوث الحادث محتاج الى العلة ويكون في بقائه
علة الوجود فدفع حصوله بسبب عدم ثبوت علته اسهل من دفع ما ثبت لعدم احتياجه في الثبوت الى علة اخرى وهو مع انه
لا معنى له في احكام الله تعالى وافعاله ولا يصعب عليه شيء ابدا وانه موقوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر الجديد
وهم ثم فان حصول ما لم يكن في الواقع والخارج ليس باقل من بقاء ما ثبت ثم مردود بانه لا يرجع الى محصل اذ الاشكال في
ان خاص الخبر اذا ورد مع عام الكتاب فهل يقتضي معاملة اهل اللسان في فهم الالفاظ حمله على النسخ او التخصيص وايهما
ارجح وكون احدهما اضعف في نفس الامر عن الاخر مع عدم افلية بالنسبة الى الاخر لا يوجب فهمه من اللفظ او حمله عليه لعدم
خصوص شيوع التخصيص او حجية يوجب ترجيحه فبطل القول بعدم الفرق بذلك وقد يتمسك في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص
ان في النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة وان لم يكن وقوع المدلول مرادا بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض
فظهر بذلك انه لا دفع في التخصيص اصلا بخلاف النسخ فان فيه رفعا في الجملة وفيه ان ذلك تحكم من قائله فان امكان ارادة
الدلالة في العام ووجود المصلحة في ذلك ايضا قائم ان اريد بمجرد الامكان وان اريد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو
ثم لامكان ان يكون المراد في النسخ ايضا الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن تاخر بيانه فالفرق بذلك مشكل احتج المفصل
بما يرجع حاصله بعد التحرير الى ان الخاص ظني والعام قطعي فلا يقاوم الا مع ظهور ضعفه وذلك عند الفرقة الاولى
بان يخصص قبله بدليل قطعي وعند الفرقة الثانية بهذا او الدلالة المجازية اضعف من الدلالة الحقيقية كما سيجيء في باب
التراجيح وجوابه يظهر مما مر فان القطعية انما كانت في المتن لا في الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة فلا ينافي
قطعية المتن وحجة المتوقف تصادم ادلة الطرفين وعدم المرجح وجوابه انا قد بيّنا اثبات المرجح **قانون**
اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما بالاقتران او بتقدم الخاص او بتقدم العام او يجهل تاريخهما او
ان كان يجهل التاريخ لاحدهما فهذه اقسام اربعة واعلم ان مراد الاصوليين بالعام والخاص في هذا المبحث هو العام والخاص
المطلقان فان العامين من وجه لا يمكن ان يكون موضوعا لهذا المبحث لانه لا يتصور فيهما العام والخاص على الاطلاق بل عاما
من وجه وخاصا من وجه ولان الادلة المذكورة في هذا المبحث لا تنطبق الا على الاول كما لا يخفى على من تاملها فقد تراهم
يجعلون في طي هذه الادلة الخاص بيانا للعام ويتفرعون الكلام فيه على جواز تاخير البيان وهو لا يتم في الثاني اذ كل منهما
متصف بالصفة الاخرى من استعداد البيانية وصيرورة احدهما بيانا للاخر في بعض الاوقات وتخصيصه بالاخر ليس
بذاته بل انما هو بضميمة المرجحات الخارجية التي تقدمه على الاخر وايضا قولهم في الصورة الاتية يبنى العام على الخاص اتفاقا
او على الاقوى او نحو ذلك لا يجري في الثاني اذ لو اريد من بناء العام على الخاص في الثاني بناء كل منهما على الاخر فيلزم التناقض

وبطلانهما

وبطلانهما راسا كما لا يخفى وان اريد بناء احدهما على الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح ولا مرجح في انفسهما كما هو المفروض اي من حيث
محض العموم والخصوص فالاعتماد على المرجحات الخارجية ليس من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح احدهما على الاخر
في مادة التعارض وبالجملة المعارضة بين العامين بالمعنى الثاني مثل المعارضة بين المتناقضين لا يتعين من ملاحظة
المرجحات الخارجية في التخصيص يعني بعد ملاحظة المقاومة ونفي رجحان احدهما على الاخر ولا اشتراك هذا المعنى بين المعنيين
وقد خلط بعض الاعاظم هنا وعمم البحث واستشهد ببعض الشواهد التي لا يشهد له بشيء ومنشأ اختلاط الامر عليه اختلاط
مباحث التخصيص ومبحث كيفية بناء العام على الخاص في بعض الكتب الاصولية وانت خبير بانهما مقامان متفاوتان
نعم ربما فعل بينهما في كثير من كتب الاصول ومن الشواهد التي ذكره ان محققي الاصوليين استدلوا في هذه المسألة على جواز
تخصيص الكتاب بالكتاب باية عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها مع ان بينهما عموما من وجه وفيه ما لا يخفى اذ ذكر ذلك
ابن الحاجب ومن تبعه في مقام تخصيص الكتاب بالكتاب وكلامهم هذا في مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا ذلك محتجين
بقوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص بيان فيجب ان يكون بالسنة واجابوا عن ذلك بالمعارضة
بقوله تعالى في صفة القران تبيانا لكل شيء وبمعنى ان البيان منه تلاوته للاية المخصوصة وبان بيانه مختص بالمشتبه
ومع وجود المخصص من الكتاب لا اشتباه ويندفع كلام الظاهرية بمحض اثبات مطلق التخصيص وان كان بمعاونة المرجح الخارجي
واطلاق التخصيص على قصر احد العامين من وجه على بعض افراده بسبب العام الاخر لا يوجب كون مطلق البحث في بناء العام
على الخاص يتناول مطلقا اعم من المقامين كما لا يخفى هذا على مذهب العامة واما الامامية فلما كان مذهبهم اعتبار ابعد
الاجلين يجمعون بين الايتين على غير صورة التخصيص المصطلح بان المراد ان المتوفى عنها زوجها تربص اربعة اشهر وعشرا
الا اذا كانت حاملا ولم تضع حملها بعد فتصبر حتى تضع وان الحامل تصبر حتى تضع الحمل الا اذا كانت متوفى عنها زوجها
ولم يبلغ مدة وضعها اربعة اشهر وعشرا فتصبر بعد الوضع حتى تتم الشهور وهذا ليس معنى التخصيص المصطلح كما لا يخفى
على المتدبر البصير والذي دعاهم الى ذلك اجماعهم واخبارهم المستفيضة مع ان الظاهر من اية اولات الاحمال المطلقات
فلا يعارض واما العامة فبنوا امرهم في ذلك على ترجيح عموم اية اولات الاحمال بسبب دلالة اللفظ واقترانها بالحكمة وغير
ذلك ثم خصصوا بها الاية الاخرى وتمام الكلام فيها في الفروع مع ان تمثيل ابن الحاجب ونظرائه لا يصير حجة على احد واما
المحققون منا مثل العلامة في تهذيبه وغيره فقد مثلوا لجواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية القروء واية اولات الاحمال وكلاهما
هذا ظاهر في العام والخاص المطلقين فان الظاهر من اية اولات الاحمال المطلقات وهي اخص من اية ذوات القروء مط
ومنها انه استشهد بكلام صاحب المعالم في حواشيه على كتابه وسيجيء الاشارة اليه والى انه لا دلالة فيهما على المط بوجه
وبالجملة لا مسرح لجعل موضوع هذا القانون القدر المشترك بينهما بوجه فلنرجع الى تفصيل الكلام في الاقسام الاربعة
فنقول القسم الاول وهو ما علم اقترانها وهو قد يتصور في القول والفعل او الفعلين مع احتمال ارادة القولين
المتصلين من دون تراخ ايضا بان جعلنا المقارنة اعم من الحقيقة والحق فيه بناء العام على الخاص من دون نقل خلاف
الا عن بعض الحنفية فقالوا ان حكم المقارنة والجهل بالتاريخ واحد وهو ثبوت حكم التعارض في قدر ما تنافيا والرجوع
الى المرجحات الخارجية وهذا قولهم في المقارنة الحقيقية دون القولين المتصلين عرفا فالخاص المتاخر مخصص عندهم
فيهما والعام المتاخر ناسخ لنا ما مر مرارا من الفهم العرفي والرجحان النفس الامري والشيوع والغلبة واحتمال التجوز
في الخاص مرجوح بالنسبة اليه وقد يستشكل بان الاخبار وردت في تقديم ما هو مخالف للعامة او ما هو موافق للكتاب
ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب والمخالف للعامة او نحو ذلك وفيه ان المبحث

منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر إلى المرجحات الخارجية إذ قد يصير التجوز في الخاص
أولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع فيه وقد ظهر لك من اتفاق العلماء إلا من
شذ منهم على بناء العام على الخاص في صورة الافتراق من جهة محض العموم والخصوص فيتضح لك بطلان تعميم المبحث
بحيث يشمل العام والخاص من وجه لما ذكرنا سابقا القسم الثاني وهو ما علم تقدم العام وتراخي زمان صدور الخاص
المشتمل على الخاص فإما أن يكون ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فيكون ناسخا لا تخصيصا للزوم تأخير
البيان عن وقت الحاجة وقد يستشكل ذلك في أخبارنا المروية عن أئمتنا عليهم السلام فإنه إذا كان الخاص في كلامهم فيلزم
وقوع النسخ بعد النبي صلى الله عليه وآله وهو باطل لانقطاع الوحي بعده وبهذا يظهر إشكال آخر أورده بعضهم أيضا وهو أنه يلزم
عدم جواز العمل بأخبار آحاد المخصصة للكتاب والأخبار النبوية دائما للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة وإلا
مدفوع بأن لزوم النسخ إنما هو إذا علم أن هذا البيان والتخصيص كان من الرسول صلى الله عليه وآله بعد حضور وقت العمل لا
مجرد تراخي رواية الإمام عليه السلام من حيث هو عن زمان العام فإن الأئمة عليهم السلام حاكون عن النبي صلى الله عليه وآله لا مؤسسون للشريعة
فلا بد في لزوم الحكم بالنسخ من إثبات أن الخبر الخاص من حيث إنه ناسخ متأخر عن زمان العمل بالعام وهو غير معلوم
بل خلافه معلوم لاتفاقهم ظاهرا على أن الأحكام الكلية بعد الرسول صلى الله عليه وآله باقية إلى يوم القيامة وإن لم يسلم عقلا
أن النبي صلى الله عليه وآله أخبر خلفاءه بأن الحكم الفلاني باق بحاله إلى الزمان الفلاني ثم ينسخ فلعله علم بإجرائه إلى ذلك الحين و
إخفاء غايته ثم بيان الغاية عند انتهاء المدة وبذلك يظهر الجواب عن إشكال لزوم تأخير البيان أيضا و
الحاصل أن الأئمة عليهم السلام يظهرون ما وصل إليهم عن النبي صلى الله عليه وآله ويشرحون ما وقع في زمانه ويبينون ما أراده الله تعالى
في كتابه وما رام النبي صلى الله عليه وآله من سنته فحالهم مع الأمة كحال الفقيه مع مقلده وقد أشار إلى بعض ما ذكرنا الفاضل
المدقق الشيرواني في حاشيته الفارسية على المعالم فعلى هذا فلو فرض أن أحد الرواة سمع العام من إمام و
تأخر سماع الخاص عنه عن زمان حضور وقت العمل به من دون مانع ومن دون عذر ظاهر فلا بد أن يكون ظهور
كونه مكلفا بالعام إلى ذلك الحين من جهة أخرى غير النسخ مثل تقية أو ضرورة أو نحو ذلك علمها الإمام ولم
يعلمها الراوي ولا يلزم بمجرد ذلك القول بالنسخ حتى يلزم المحذور وقد يتأخر بيان الزمان ونهايته أيضا فقد يكون
من غير جهة النسخ فليفهم ذلك وإن كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فالأقوى كونه مخصصا
لجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب كما سنحققه وأما من لا يقول بجوازه فإما أن يجعله ناسخا إن قال بجواز النسخ قبل
حضور وقت العمل أو يجعله كالمتعارضين ويرجع إلى المرجحات الخارجية إن لم يقل بجوازه القسم الثالث
وهو ما علم تقدم الخاص فالأقوى وفاقا لأكثر المحققين أن العام يبنى على الخاص وذهب جماعة منهم السيد و
الشيخ إلى كونه ناسخا للخاص لنا رجحان التخصيص بما مر وترجيح الراجح واجب واستدل أيضا بأن فيه الجمع بين
الدليلين في الجملة فلو عمل بالعام لزم إلغاء الخاص وإن كان ورود العام قبل حضور وقت العمل به وتنظر إن
كان بعده والتخصيص أولى منهما وفيه أن مجرد الجمع لا يصير دليلا على اختيار التخصيص لإمكانه بغيره بأن يرتكب
التجوز في جانب الخاص فلا بد من ذكر مرجح التخصيص ووجه اختياره على غيره وقد عرفت أن التخصيص الذي ثبت رجحانه
هو التخصيص في أفراد العام لا في أزمانه فلا ينافي ما ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص أيضا واستدل أيضا بأنه
لو لم يخصص العام وألغينا الخاص لزم إبطال القطعي بالظني وهو باطل بالضرورة بيان الملازمة أن دلالة الخاص
على مدلوله قطعي ودلالة العام محتمل لجواز أن يراد به الخاص ومرجع هذا الاستدلال الترجيح من جهة قوة الدلالة

بسبب الخصوصية

بسبب الخصوصية وإن لم يكن قطعيا في معناه كما أشرنا إليه مرارا ولا بأس به وترك صاحب المعالم الاستدلال الأخير وقال في [illegible]
إنما عدلنا عنه في الأصل لأنه لا يتم إلا في بعض صور التعارض وهو ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ليكون قطعي
الدلالة إذ لو كان له عموم من جهة أخرى لم يكن قطعيا مثلا مثل النهي في الظاهر انتهى أراد بما يكون فيه الخاص خاليا من جهة
عموم ما كان نصا بحسب صيغته مثل المثال الذي سنذكره فإن الخاص الكلي أيضا عام وظاهر في معناه لا قطعي وحسب الفاضل
المدقق أنه أراد بذلك ما كان الخاص أعم من وجه من العام وجعل ذلك شاهدا على دعواه في عموم محل النزاع بل جعله من
في ذلك وأنت خبير بما فيه أما أولا فلأنه لا وجه لجعل التعارض بين العام والخاص المطلقين من بعض صور التعارض مشعرا
بقلته بل هو الأغلب وأما ثانيا فلأن مقتضى ذلك أن يكون الدليل الذي ذكره في الأصل من أن العمل بالعام يقتضي
إلغاء الخاص دون العكس جاريا في العامين من وجه مع أنه لا مساغ له في العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما فلنرجع
إلى الجواب عما أورده صاحب المعالم على الدليل ونقول إن عمومية الخاص لا تنافي نصوصيته وقطعيته بالنسبة إلى فرد ما من
الخاص بخلاف العام فإنه لا قطع فيه إلا على دلالته على فرد ما من العام مع أن احتمال التجوز في الجزئي الحقيقي أيضا قائم وكذا
في الخاص والعام بالنسبة إلى غير التخصيص من سائر المجازات فالمراد بالقطعية هنا قطعية إرادة فرد ما منه بعد فرض أن
المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا وجه لترك هذا الدليل في مقام الاستدلال احتج القائل بالنسخ بوجوه الأول
أن قول القائل اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين بمثابة أن يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا ولا بكرا إلى آخر الأفراد ولا شك أن هذا
ناسخ فكذا ما هو بمثابته وجوابه المنع عن التساوي فإن التنصيص يمنع التخصيص بخلاف ما إذا كان بلفظ العام واحتمال
غير التخصيص من النسخ وغيره مرجوح لما مر مرارا فتعين التخصيص والثاني أن المخصص للعام بيان فكيف يتقدم عليه وجوابه
أن المتقدم ذات البيان وأما وصف البيانية فهو متأخر وما قيل إن وصف البيانية مقارن للعام فهو وهم
لأن وصف البيانية من حيث هو يتوقف على تقدم ما يحتاج إلى البيان وكيف كان فالبيان بوصف البيانية متأخر هو هو
عما يحتاج إلى البيان طبعا وإن تقدم عليه وضعا من حيث الذات القسم الرابع وهو ما جهل التاريخ والمعروف من مذهب
الأصحاب العمل بالخاص وهو الأقوى لأنه لا يخرج عن أحد الأقسام السابقة وقد عرفت في الكل رجحان تقديم الخاص
إما من جهة كونه ناسخا لوروده بعد حضور وقت العمل بالعام أو لكونه مخصصا كما مر مفصلا ثم إن الكلام في
هذه المقامات إذا كان الخاص مما يجوز نسخ العام به واضح وكذا فيما لا يجوز مع العلم بالتاريخ ويظهر الحال في الترجيح مما
مر في المباحث السابقة وما سيجيء في مبحث النسخ فإطلاق الكلام في هذه المقامات إنما هو بالنظر إلى ملاحظة تقديم كل
من العام والخاص على الآخر من حيث العموم والخصوص وإلا فيشكل الأمر فيما يتفاوت الحال فيه من جهة النسخ والتخصيص في
صورة جهل التاريخ فقد يجوز التخصيص دون النسخ كما لو كان العام من الكتاب أو السنة المتواترة والخاص من أخبار
الآحاد وجهل التاريخ فالقول بتقديم العمل بالخاص مطلقا يستلزم تجويزه في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت
العمل بالعام في نفس الأمر أيضا فيشكل الحكم بتقديم الخاص في صورة جهل التاريخ بقول مطلق وربما يجاب عن هذا
الإشكال في الصورة المفروضة بأن الأصل عدم تحقق شرط النسخ وهو حضور وقت العمل فينتفي المشروط فيبقى التخصيص و
معارض بأن الأصل عدم تحقق شرط التخصيص أيضا فإن تحققه في نفس الأمر أيضا مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل
وما قيل إن الأصل تأخر الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فهو معارض بأن حضور وقت
العمل أيضا حادث والأصل تأخره فالتحقيق في الجواب أن يقال بتعميم القول بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ مع كون
الخاص مما لا يجوز نسخ العام القطعي به أن شيوع التخصيص وغلبته ورجحانه المتقدمة يقتضي ترجيح التخصيص بمعنى

ان الراجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر لا النسخ بمعنى انا نعلم ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل الثبت
التخصيص الحاقا للشيء بالاعم الاغلب وابنا قام رجحان التخصيص واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو ورد بعد
الخاص على العام كما نقلنا عن الشيخ والسيد فهو ايضا يتوقف في مجهول التاريخ لتردد ان الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا
ويظهر جوابه تماما ثم ان ثمرة هذا الاشكال انما تظهر في اخبار ائمتنا عليهم السلام لظاهر بعد ورود المنسوخ في كلامهم
كما اشرنا سابقا لا الناسخ من حيث انه ناسخ بل ما يؤثر عنهم انما هو حكاية ما علم من سنة النبي ومعاملاته وبيانا انه في الكتاب
وسنته نعم هم ربما يقولون ان هذه الآية نسخت بهذه الآية وامثال ذلك فلو ثبت بالخبار منهم شيء فانما ثبت بها انما
ما وقع في زمان الرسول ص واما الاخبار النبوية فعندنا قليلة جدا واما الكتاب فقد ادعى السيد ره ان تاريخ نزول آياته
مضبوط لا اختلاف فيه وذلك في الجمع محل نظر الباب الرابع في المطلق والمقيد **قانون** المطلق على ما عرّفه اكثر
الاصوليين هو ما دل على شايع في جنسه اي على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس تلك الحصة وهو
المفهوم الكلي الذي يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص فيدخل فيه المعهود الذهني ويخرج منه العام والجزئي الحقيقي
والمعهود الخارجي وهذا التعريف يصدق على النكرة ويظهر من جماعة منهم الشهيد الثاني رحمه الله في تمهيد القواعد
حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة
صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة وكم بينا ما عندنا في ذلك في مبحث العام والخاص وان التحقيق امكان الا
وصحة الجمع بين التعريفين بملاحظة الحيثيات راجع ذلك المقام واما ما ذكره بعضهم في وجه جعل المطلق حصة من الجنس
لا نفس الحقيقة من ان الاحكام انما تتعلق بالافراد لا بالمفهوم فيظهر لك ما فيه مما حققنا في مبحث جواز تعلق التكليف
والاحكام بالطبايع ثم نقول ان البيع مثلا في قوله تعالى احل الله البيع مطلق وبيع الغرر مقيد وكذا الماء في مثل خلق الله
الماء طهورا لا ينجسه شيء والماء القليل المفهوم من قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وكذلك صم ولا تصم في
السفر ونحو ذلك وعرّفوا المقيد بما دل لا على شايع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات وهم تعريف آخر وما اخرج من
شايع مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح الشايع بينهم هو ذلك وعلى هذا فالمطلق ما لم يخرج عن هذا الشياع والتسمية
بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على زيد دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة دون الاول
وكذا بين المطلق والمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة والاول على رقبة دون الثاني والثاني على هذا الرجل دون الاول
اذا عرفت هذا فاعلم ان الاطلاق والتقييد يؤل من وجه الى التعميم والتخصيص كما سنشير اليه فجميع ما مر في احكام معاني
العام والخاص وتخصيص العام بالخاص والفرق بين الظني والقطعي وعدمه واقسام معلومية التاريخ وجهالته وغير
ذلك يجري ههنا ايضا ونزيد هذا المبحث بما سنورده وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما بمعنى كون
المحكوم به فيهما مختلفين وان لم يختلف نفس الحكم الشرعي مثل اطعم يتيما واكس يتيما هاشميا او يتحد حكمهما مثل اطعم يتيما
اطعم يتيما هاشميا اما على الاول فلا يحمل المطلق على المقيد اجماعا الا عن اكثر الشافعية على ما نقل عنهم فحملوا اليد في آية
التيمم على اليد في آية الوضوء فقيدوها بالانتهاء الى المرفق لاتحاد الموجب وهو الحدث وهو باطل لانه يرجع الى
اثبات العلة والعمل بالقياس وفيه منع القياس اولا ومنع العلية ثانيا والمختار هو مختار الاكثرين سواء كانا
امرين او نهيين او مختلفين وسواء كان موجبهما اي علة الحكم متحدا او مختلفا العدم المقتضي للجمع وامكان العمل بكل
منهما الا اذا كان احدهما مستلزما لعدم الآخر مثل ان تقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان
العتق والملك وان كانا مختلفين لكن العتق موقوف على الملك فالعتق يستلزم الملك بل عدم الملك ايضا يستلزم

عدم العتق

عدم العتق ثم تقييد المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافرة بل لا يصح ايضا واما على الثاني فاما ان يتحد موجبهما او
يختلف اما الاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين فهذه اقسام ثلثة الاول مثل ان يقول ان ظاهرت
فاعتق رقبة مؤمنة ولا خلاف بينهم في وجوب العمل بالمقيد اما من باب البيان او من باب النسخ والمختار انه من باب البيان
سواء تقدم على المطلق او تأخر عنه لكن بشرط عدم حضور وقت العمل اذ لو تقدم المطلق فيكون ناسخا فههنا مسئلتان
الاولى وجوب حمل المطلق على المقيد الثانية كونه بيانا لا نسخا لنا على المقام الاول نظير ما مر في حمل العام
على الخاص لشيوع التقييد وشهرته ورجحانه وانه مرضي العرف فانه في الحقيقة ايضا نوع من التخصيص كما سنشير اليه
واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق دون العكس وهذا بنفسه لا يتم
لامكان الاعتراض بان الجمع لا ينحصر في ذلك فلا بد من بيان المرجح ولا يتم الا بما ذكرنا ولما سند هذا المنع فقد يقرر
بوجوه الاول انه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب بمعنى حمل الامر في قوله اعتق رقبة مؤمنة مثلا
على الاستحباب فيكون المؤمنة افضل افراد الواجب التخييري والثاني ان يحمل الامر فيه على الواجب التخييري بمعنى
التخييري المصطلح لا التخييري المستفاد من العقل فيما لو كان المأمور به كليا فالاكثر به فانه كان مستفادا من الامر المطلق
بانضمام حكم العقل ايضا وفيهما انهما مرجوحان بالنسبة الى ما ذكرنا لما ذكرنا سيما الاخير وقد يدفع عنهما ايضا بان حمل
الامر على الاستحباب مجاز جزما وكذا حمله على التخيير بخلاف استعمال المطلق في المقيد فانه ليس مجازا مطلقا بل هو حقيقة
كما صرح به وفيه انه ان اريد به التجرد عن الملابسة لا كونه مستعملا فيه بعنوان الحقيقة فيما نحن فيه فله وجه وان
اريد انه مستعمل في المقيد فيما نحن فيه بعنوان الحقيقة في بعض الاحيان ففيه ان لا استعمال ليس الا الاستعمال
المجازي لارادة الخصوصية منه وان لم يتعين عند المخاطب نعم قد يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعين عند المخاطب
اذا اشعر المقام بتعينه عند المتكلم في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعليق
الحكم على المبهم من الحكيم ولو فرض مثل ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة ذلك فيكون ح بيانا للمجمل
بمعنى يظهر بعد القرينة انه كان مجملا فيكون هذا من باب المجمل لا المطلق فيكون مجازا في معناه فكيف كان فلا يخرج عن
المجازية والى هذا ينظر قولهم بكون المقيد والخاص بيانا للمطلق والعام وتقسيمهم المجمل بما له ظاهر وما ليس له ظاهر فنعلم
ان ذلك خروج عن الظاهر والظاهر هو الحقيقة هذا الكلام في ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره المانع ولئن سلمنا
تساوي الاحتمالين فنقول ان البراءة اليقينية لا تحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره غير واحد وقد يعترض عليه بانه
لم يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة المجاز من المقيد حتى يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب العمل
به وفيه ان المكلف به هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيد او المطلق ونعلم انا مكلفون باحدهما فاشتغال
الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل البراءة منه الا بالاتيان بالمقيد وانما يتم كلام المعترض لو سلمنا انا مكلفون بعتق
رقبة ما ولكن لا نعلم هل يشترط الايمان ام لا فح يمكن نفيه باصل البراءة وليس كذلك بل نقول بعد تعارض المجازين
وتصادم الاحتمالين يبقى الشك في ان المكلف به هل هو المطلق او المقيد وليس ههنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي
الزائد عنه بالاصل لان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تفارق بينهما فلينا مل والثالث
ذكر سلطان العلماء انه يمكن العمل بهما من دون اخراج احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على الاطلاق
فلا يجب ارتكاب تجوز حتى يحمل ذلك وظيفة المطلق وذلك لان مدلول المطلق ليس صحة العمل باي فرد كان حتى <على الاطلاق>
ينافيه مدلول المقيد بل هو اعم منه ومما يصلح للتقييد بل المقيد في الواقع الا ترى انه معروض للمقيد كقولنا رقبة مؤمنة

اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول المقيد بدون المطلق مع انه لا يصلح
لاي رقبة كانت نظهر ان مقتضى المطلق ليس كذلك والا لم يتخلف عنه وقيه ان مدلول المطلق وان لم يكن ما
ذكره ولكن مقتضاه هو ذلك بالوجهين اللذين سنذكرهما فمقتضاه ينافي مقتضى المقيد ولا يمكن الجمع بين مقتضاهما
ومقتضى المقيد بدون تصرف واخراج من الظاهر وقوله بل هو اعم الخ ان اراد ان مدلول المطلق هو الامر الدائر بين
الامرين بناء على اي فرد كان على البدل والمقيد فهو باطل جزما لان مدلوله الحصة الشائعة او الماهية لا بشرط كما مر
وان اراد انه معنى عام قابل لصدقه على المعين فهو صحيح ولكن مقتضاه صحة العمل باي فرد كان منه وان كان بعضهم
حكم العقل لان الطبيعة توجد في ضمن اي فرد يكون والامتثال بها يحصل بالاتيان باي فرد كان منه وابقى الاصل
الذي عن التعيين فهو يقتضي التخيير في الافراد ولا ريب ان هذا ينافي مقتضى التقييد والظاهر ان مراد القائل هو
الشق الاول من الترديد لانه ذكر في موضع اخر ان المراد من المطلق كرقبة اي فرد كان من افراد الماهية على البدل لكن ربما
كان مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا اظهر واكثر في الاخبار نعم في الاوامر
يحتمل الاحتمالين فلا يكون التقييد تخصيصا ولا فرينة على المجاز انتهى ملخصا وانت خبير بان كل ما تعلق به الحكم الشرعي
على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون معرفة المخاطب للتعيين مقصودا به من الشارع سواء فاد به ذكر التعيين
او فادره وسواء كان في صورة الاخبار كقوله تعالى احل الله البيع او في صورة الانشاء امرا كان كاعتق او نهيا
لتمكن الامتثال فذكر لفظ المطلق وارادة المعين الواقعي مجاز جزما نعم ربما يصح ذلك في القصص والحكايات
مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى فليس من محل النزاع وموضع البحث ليس من هذا القبيل وكلما فرض استعمال
مطلق وارادة فرد معين واقعي منه ولا يقترن بقرينة فهو حقيقة في بادي النظر وبحصل العلم بكونه مجازا بعد ظهور
القرينة والحاصل ان استعمال المطلق في المقيد حقيقة على وجهين ومجاز على وجه ومآل الوجهين يرجع الى كون
المقصود بالذات الحكم على الكلي ويكون ارادة الفرد مقصودا بالعرض وذلك يحصل في مثل جاء رجل من اقصى المدينة
وفي مثل ائتني برجل اذا اراد فردا منه اي فرد يكون ومآل الوجه الاخر الى ذكر المطلق وارادة فرد خاص منه اما
باقترانه بما يدل على ذلك او بانكشاف ذلك بعد ظهور القرينة وكلامنا انما هو في الاخير وهو المتداول في مسائل
المطلق والمقيد فلو قيل بعد قوله تعالى جاء رجل من اقصى المدينة يسعى جاء حبيب النجار يسعى او جاء خربيل مؤمن
من آل فرعون يسعى يكون بيانا للمجمل لا تقييدا للمطلق فقد خبط القائل خبطا عظيما واختلط عليه الامر فلا تغفل
وقوله الا ترى انه معروض المقيد فيه ما لا يخفى اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المقيد لا
المطلق والمؤمنة قيد للمقيد قوله والا لزم حصول المقيد بدون المطلق فيه انه لا يستلزم ذلك محالا ولا منافيا لما
هو صريح الحق والذي لا يمكن تخلف المقيد عنه انما هو المفهوم الكلي القدر المشترك بينه وبين غيره من الافراد وهو
ليس معنى الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة وبالجملة لفظ رقبة وان كان دالا على المعنى القدر المشترك بين الافراد في الجملة
لكنه بوصف الاطلاق اذا استعمل وحده وبوصف التقييد اذا استعمل مع القيد فلا يلزم من وجود المقيد في الخارج وجود
المطلق بل انما يلزم منه وجود ما وجد في المطلق من المعنى الكلي ثم ان هنا كلاما من المحقق البهائي في حواشي
زبدته في مباحث المفاهيم وهو انه قال قد يتوهم ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة قد قيدوا المطلق بمفهومها
في نحو اعتق في الظهار رقبة واعتق في الظهار رقبة مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم كيف يقيدون به
المطلق فما هذا الا التناقض والجواب ان مفهوم الصفة اما ان يكون في مقابله مطلق كما في المثال او لا نحو

جاء العالم ففي الثاني ليس مفهوم الصفة حجة عندهم فلا يلزم من الحكم بمجيء العالم نفي مجيء الجاهل الا اذا قامت قرينة
على ارادة ذلك لنا اما الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة فيه حجة كما نقله شارح الزبدة في نهاية الاصول
فالقائلون بعدم حجية مفهوم الصفة يخصون كلامهم بما اذا لم يكن في مقابلها مطلق لو اتفقهم في حجية ما اذا كان
في المقابل مطلق ترجيحا للتاسيس على التاكيد وقريب من هذا الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة في الوجوب
كيف قالوا ان الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الاباحة انتهى اقول ولا خفاء في بطلان الاعتراض ولا وقع لهذا
الجواب اما الاعتراض فلان مفهوم قوله اعتق في الظهار رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة لا حرمة عتق غير المؤمنة
فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم فان المطلوب ان كان
عتق فرد واحد فلا ريب ان مع وجود عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها وان كان مطلق الطبيعة بعد وجود عتق
المؤمنة وحصول الامتثال بوجود الطبيعة في ضمنها فلا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها فيكون الاتيان ثانيا لغوا
فلا منافاة بين القول بعدم حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد والاول قوله اعتق رقبة مؤمنة بان المراد منهما
ان كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة لا مجرد ايجاب عتق رقبة مؤمنة فهو وان كان يصح الاعتراض في الجملة ولكنه
لا يتم ايضا اذ يكفي في نفي جواز الغير وحده المنطوق مع ملاحظة المنطوق ولا حاجة الى استفادته من المفهوم نعم يمكن جريان
هذا التوهم في العام والخاص المتوافقين في الحكم والنفي والاثبات مثل قولك اكرم بني تميم اكرم بني تميم الطوال فان نفي
وجوب الاكرام في البعض ينافي وجوبه في الكل ولا يجري في المطلق والمقيد لعدم عموم الافراد في المطلق ولذلك
تراهم متفقين في عدم وجوب حمل العام على الخاص ثمة وقد ذكرنا ما عندنا على هذا الاتفاق في ابتداء قانون بناء
العام على الخاص فليرجع اليه واما حصر الحمل بالعام والخاص المتنافي الظاهر واما الجواب ففيه انه يفهم منه قبول
التناقض في الجملة وقد ظهر لك بطلانه ولانه لا حاجة الى التمسك بالاجماع والاجماع لا يثبت حجية المفهوم في الموضع الخاص
بل انما يثبت وجوب العمل بالمقيد والظاهر ان العلامة ايضا لم يدع الاجماع الا على ذلك ولم يحضرني الان كتابه لالاحظ
وايضا التمسك بترجيح التاسيس على التاكيد ايضا مما لا يناسب المقام اذ هو مما يصلح ترجيحا لجميع موارد المفهوم
ولا اختصاص له بما نحن فيه وان قيل انه فيما نحن فيه فائدة القيد في اعتبار المفهوم فنمنع الاختصاص بما نحن فيه اذ التاسيس
يحصل على ارادة الافضلية ايضا وما ذكرنا يظهر ان ما نحن فيه ليس من قبيل الامر الواقع عقيب الحظر وقد تحقق فيه
لنا على المقام الثاني انه نوع من التخصيص فان المستفاد من المطلق ومقتضاه ولو بانضمام العقل اليه حصول الامتثال
باي فرد كان من افراده فهو عام لكنه على البدل وقد عرفت في العام والخاص ان الخاص مبين لا ناسخ الا في صورة
تقدم العام وحضور وقت العمل به فكذلك المطلق والمقيد واحتج من قال يكون المقيد ناسخا اذا تأخر عن المطلق
والحكم انه لا يشترط حضور وقت العمل في النسخ بان الدال لو لا ان يكون مغايرا للفظ فلو كان المقيد بيانا للمطلق
لكان المطلق مجازا فيه وهو فرع الدلالة وهي منتفية والجواب منع لزوم المغايرة ولا يلزم منه شيء الا تأخير البيان عن
وقت الخطاب ولا دليل على امتناعه واجيب ايضا بالنقض بصورة تقدم المقيد فالمطلق الوارد بعده لا بد
ان يراد منه المقيد من دون دلالة وتقييد الرقبة بالسلامة عندهم ايضا واعترض عن الاول بان تقدم المقيد
يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد بخلاف العكس وعلى الثاني بمنع تناول الرقبة للناقص حتى يكون
مجازا في السليمة ولو سلم فالمطلق ينصرف الى الفرد الكامل والشايع الشائع وهو ما كانا متفقين مع اتحاد الحكم
حكمه وجوب العمل بهما اتفاقا ومثل له الاكثرون بقوله في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا

واورد عليه بانه من يخصص العام لا يقيد المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم ومثله بعضهم بقوله لا تعتق المكاتب لا تعتق
المكاتب الكافر مع تقييده ذلك بعدم قصد الاستغراق بل جعله من العهد الذهني واورد عليه بان معناه لا تعتق مكاتبا
ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال من غير قصد الى الاستغراق ويكفي لامتثاله بعدم عتق فرد واحد من المكاتب فقط
ويحتمل ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيان لهذا الفرد المنفي فمن اين يحصل الحكم بعدم جواز اعتاق المكاتب اصلا كما هو قالوا
في حكم هذه المسئلة بتمام اعتبار مفهوم الصفة اقول ويمكن دفع الايراد عن مثال الاكثر بارادة الجنس فيكون التنوين
تنوين التمكن ويصلح المثال الثاني ايض بارادة الماهية ايض كما بيناه سابقا ولا حاجة الى جعله من باب العهد الذهني مع انه ايض
في معنى النكرة ولا يدفع الاشكال مع ان التقييد بعدم الاستغراق لا فائدة فيه الا ان يراد دفع توهم ان يجعل من قبيل والله
لا يحب كل مختال فخور والا فاللام داخل على المنفي والنفي انما يفيد نفي العموم لا عموم النفي فهو ادخل بالمطلق من العام واما
ما ذكره المورد من ان معناه الخ ففيه انه ان اراد ان كاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال مورد للنهي ومتعلق
له مع وصف كونه محتملا فهو عين النكرة المنفية المفيدة للعموم وان اراد بعد اختيار المكلف تعيينه في ضمن فرد معين فهو ليس
معنى هذا اللفظ بل يحتاج الى تقدير واضمار ومع ذلك فكيف يكون المقيد بيانا له كما ذكره اذ البيان انما حصل باختيار المكلف
ذلك الفرد وان اراد جعله من باب جاء رجل من اقصى المدينة فهو مع ما فيه مما مر انه ليس من موضوع المسئلة في شيء فيه ان هذا
الصق بالمثال المشهور من هذا المثال فلا وجه للعدول عنه فبالضرورة لا بد ان يكون مراده من بدل المثال بذلك غير هذا
نعم يصح ما ذكره لو اخرج النهي عن معناه الى معنى اثباتي مثل ان يراد منه ابق على الرق مكاتبا ما وح يتم معنى المطلق
ويكفي في الامتثال بعدم عتق فرد واحد الى اخر ما ذكره لكنك خبير بانه خارج عن مقاصد الفروع واغلب موارد استعمال الا
في الشرع والعرف اذ المقصد من امثال ذلك بيان مورد العتق لا بيان مورد ابقاء الرق فالمقصد بالذات عتق غير المكاتب لا
ابقاء الرق للمكاتب مع ان ارادة فرد ما بعد النهي بدون العموم مما يبعد فرضه غالبا اذ يصير المعنى ح كون غير ذلك المنفي
من الافراد محكوما عليها بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق مكاتبا ما اعتق من عداه من العبيد وهو وان كان يتم في مثل هذا
المثال لو كان مالك المكاتب لغير مكاتب لكن كيف يتم في مثل لا تقتلوا صيدا ما الا ان يخرج ايض الى المعنى الاثباتي مثل
ان يقال اذا اصبتم صيودا فابقوا منها واحدا ويجوز لكم قتل البواقي وهذا كله خارج عن العرف والعادة ثم ان الحكم بوجوب الحمل
بالمطلق والمقيد هنا لا يتم الا بفرضهما عاما وخاصا والظ ان اتفاقهم على ذلك مبني على مثالهم المشهور والا فعلى الفرض
الذي ذكرناه من ارادة الماهية لا بشرط فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد للتفهم الا ان يعتمد على الاجماع في ذلك بمعنى
ان يكون ذلك كاشفا عن اصطلاح عند اهل العرف متفقا عليه وهو كما ترى وان اريد الاجماع الفقهي فلا يخفى بعده
الثالث وهو ما كانا مختلفين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة فحكمه حمل المطلق على
المقيد ووجهه ظاهر مما مر واما الثاني كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل فمذهب الاصحاب
فيه عدم الحمل ولا فرق بين الاقسام المتصورة فيه في كونهما مثبتين او منفيين او مختلفين واختلف مخالفونا فعن
الحنفية المنع عنه مطلقا وعن اكثر الشافعية انه يحمل عليه ان اقتضاه القياس ووجد شرائطه وعن بعضهم الحمل مطلقا وحجتهم ردية
لا تليق بالذكر والحق ما اختاره الاصحاب لعدم المقتضي **الباب الخامس في المجمل والمبين والظاهر والمأول** فاما
المجمل ما كان دلالته غير واضحة بان يتردد بين معنيين فصاعدا من معانيه وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولا اما الفعل
فحيث لم يقترن بما يدل على جهته ونوعه من الوجوب والندب وغيرهما كما اذا صلى النبي صلوة ولم يظهر وجهها واما القول
فهو اما مفرد او مركب اما المفرد فاما اجماله بسبب تردده بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي في اصل الامر كالقرء او بسبب الاعلال

كالمختار

كالمختار او بسبب الاشتراك المعنوي وهو فيما اراد منه فردا معينا عنده مبهما عند المخاطب وفي ذلك ملحق الاخبار مثل جاء
رجل من اقصى المدينة واما في الاوامر والاحكام مثل ان تذبحوا بقرة واعتق رقبة اذا اريد بها المؤمنة والى هذا
ينظر قولهم ان الخاص والمقيد بيان لا ناسخ وقولهم فيما سبق انه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر و
مرادهم بكونه مبينا ان الخاص المستلزم لاطلاق المجمل عليه هو المجمل في النظر الثاني ومرادهم مما له ظاهر هو الظاهر في الظ
وفي النظر الاول فلا يتوهم التناقض بين وصف العام بالظاهر والمجمل والحاصل ان مرادهم بكون العام والمطلق ح مجملا و
كون الخاص والمقيد بيانا هو ان الخاص والمقيد يكشفان عن ان مراد المتكلم بالعام والمطلق كان فردا معينا عنده مبهما عند
المخاطب وهذا هو الاكثر في الاحكام والا فقد يقترن العام والمطلق بقرينة تدل على ارادة فرد ما خاص من العام و
فرد خاص من المطلق ولكن لم يقترن ببيان ذلك المراد فذلك مجمل في اول النظر ايض ولكنه مجاز ح ولا يقال انه مما له ظاهر
فان القرينة اخرجته من الظهور في اول النظر ايض وقد يجعل من الاجمال باعتبار الاشتراك المعنوي قوله واتوا حقه يوم حصاده
باعتبار امكان صدق الحق على كل واحد من الابعاض مع ان المراد هو العشر او نصف العشر وفيه انه يرجع الى الاشارة الى القدر
المخرج من المال الذي قدره الشرع مثل الزكوة مثلا فالاجمال بسبب الاشتراك المعنوي انما هو فيما لو قال اخرج قدرا من مالك و
اراد قدرا معينا ولم يبين واما اذا سمى ذلك القدر بالحق فهنا الحق معين لان المراد منه هو القدر المذكور فالاجمال في الحق
انما هو باعتبار الاجمال في مسماه ومن الاجمال تردد اللفظ بين مجازاته اذا قام قرينة على نفي الحقيقة وتساوت مجازاته واما
المركب فاما ان يكون الاجمال فيه بجملته مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح المتردد بين الزوج وولي المرأة او
باعتبار تخصيصه بمخصص مجهول مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة البعض المعين واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى
عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين لجهالة معنى الاحصان فانه قد يجيء بمعنى الحفظ كما في احصنت فرجها
وقد يجيء بمعنى التزويج وقد يكون الاجمال بسبب تردد مرجع الضمير بان يتقدم شيئان يحتمل رجوعه الى كل منهما مثل ضرب
زيد عمروا واكرمته ومرجع الصفة مثل زيد طبيب ماهر لاحتمال كون المهارة في الطب ولزيد مطلقا اذا عرفت هذا فاعلم
ان التكليف بالمجمل جائز عقلا وواقع شرعا وتوهم لزوم القبح لعدم الافهام فاسد لان ذلك انما يتم اذا كان وقت الحاجة و
الفائدة فيه قبل الحاجة الاستعداد والتهيؤ للامتثال وتوطين النفس ووقوعه في الايات والاخبار اكثر من ان يحتاج
الى الذكر وقد سمعت بعضها وستسمع شيئا منها ومما فيه الاقوال ذهب اكثر الاصوليين الى انه لا اجمال في
اية السرقة لا من جهة اليد ولا من جهة القطع وذهب السيد المرتضى وجماعة من العامة الى اجمالها بسبب اشتراك اليد بين جملتها
وبين كل واحد من ابعاضها وقال بعضهم باجمالها باعتبار القطع ايض لاشتراكه بين الابانة والجرح حجة السيد ره مع تحرير
مني لها ان اليد يطلق على الجملة وعلى كل بعض منه كما في غمست يدي في الماء اذا غمست الى الاشاجع او الى الزند او الى
المرفق واعطيته بيدي وكتبت بيدي مع انهما انما حصلا بالانامل والاستعمال دليل الحقيقة فيثبت الاشتراك قال وليس قولنا
يد يجري مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على
ابعاضها بخلاف اليد ويظهر من ذلك استدلاله على اجمال القطع ايض في الاجمال والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة
كما مر مرارا والتبادر علامة الحقيقة والتبادر من اليد انما هو المجموع الى المنكب والشاهد على ما ذكرنا انه اذا قيل قطع
يده يصح ان يقال اي موضع من يده قطع لا اي يد منه قطع نعم يصح الاستفهام بالنسبة الى اليمنى واليسرى فظهر
انه موضوع للمفهوم الكلي الذي مصداقه هو مجموع ذلك العضو ولا ريب انه لو كان اليد موضوعا لكل واحد من الاجزاء
لصح الاستفهام بانه اي الايدي ومن القطع الابانة والمقابلة بالانسان وتمثيله في مقابل اليد دون زيد لان الانسان

لم يوضع الا للمفهوم الكلي واطلاقه على الشخص من باب اطلاق الكلي على الفرد فهو المناسب للغاية فهو التمثيل كما يخفى عليك ان كلما
مثل الياء في قولك زيدا وان انا وانما قتل عمرا وضرب زيدا وانما انا ضرب رجله وهكذا بل الظاهر ان مرادهم في التراكيب
في ذلك انما هو بعنوان المثال وهذا الكلام يجري في الرجل والوجه والراس والجسد واليوم والليل وغير ذلك مما يكون ذا
اجزاء وكل جزء منه مسمى باسم على حدة ويطلق اسم المجموع على كل منها والتحقيق في الكل ان الاسامي في الكل موضوعة للمجموع
واطلاقها على الابعاض مجاز نعم هيهنا شيء ربما ينفع في حل الاشكال في بعض موارد هذه المسئلة وهو انهم اختلفوا
في حقيقة الليل والنهار وطال التشاجر بينهم فقيل بانه ما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى
الغروب وقيل بالاشتراك وقيل انه ما بين الطلوعين واسطة والتحقيق عندي القول الاول ولكني اقول لمن اشتغل في اول
طلوع الشمس الى الغروب بعمل يصدق عليه انه عمل يوما حقيقة فلو صار اجيرا يوما يبرء ذمته وكذا لو وقع مورد نذر وكذا
لو دخل في بلد في اول طلوع الشمس وخرج في ذلك اليوم من ايام اقامته وبيان ذلك ان هذا من خواص الاضافة لا ان المضاف
الى حقيقة في هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقة وانه يوم حقيقة لا انه عمل في اليوم الحقيقي وانه في اليوم الحقيقي فهذا
حقيقة عرفية للتركيب الاضافي ولذلك تقول بت ليلة في هذه الدار ويراد منه القدر المتعارف بعد التعشي والجلوس بعد
وهو معنى حقيقي وعليه يتفرع مقدار الصاحبة في قسم الزوجة وهكذا في النظائر فلو قيل فلان ضرب يدا فلا ريب انه حقيقة
وان كان الضرب وقع على بعض اعضائها وكذلك لو قال جرح زيدا وجرح يده ورجله ونحو ذلك ولكن اذا قيل اين يده عن جسده
لا يتامل في ان المراد هو مجموع العضو الى المنكب كما يتامل في ابين كفه او ساعده او عضده وكذا اذا قيل اغسل جسدك
يفهم منه تمام الجسد واما اذا قيل جرح يد زيد او جسد زيد او ضرب على جسد زيد لا يفهم تمامه بل يكفي حصوله في الجملة
ولذلك يحتاج الى الاستعمال بانه في اي موضع كان اي يده كان اي جسده على هذا فاذا قيل اغسلوا وجوهكم فيجب غسل تمام الوجه
وكذا اغسلوا ايديكم لو لم تكن قوله الى المرافق وكذا لو قيل امسحوا رؤسكم ولذلك اختلفوا في قوله وامسحوا برؤسكم
مع ذكر الباء في كونه مجملا وعدمه ونحن بعد تخليصنا عن الاجمال بينا انتفائه من كون الباء للتبعيض بالنص الصحيح واختلف
الناس فيه على اقوال فذهب الحنفية الى انها مجملة وبينها النبي صلى الله عليه وآله بمسح ناصيته وبطلبه ان الباء اذا دخلت في مثل المسح تعدى
الفعل الى الآلة فيستوعبها دون المحل كما في الآية واذا دخلت في المحل تعدى الفعل الى محله فيستوعبه دون الآلة مثل
مسحت راس اليتيم بيدي فتوجب ذلك في الآية مسح بعض الراس والبعض يحتمل السدس والربع وغيرهما وقيل ان المراد هو
مطلق البعض ومسماه وهو يحصل في ضمن اي الابعاض اختاره فلا اجمال وذهب جماعة منهم الى وجوب مسح الكل
لمنعهم مجيء الباء للتبعيض ويقولون انه للالصاق والعضو حقيقة في المجموع وذهب بعضهم الى القدر المشترك لجعلها كالا
المتعين والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فيتعين القدر المشترك ووافقنا جماعة منهم بانها للتبعيض متعين لانها اذا
دخلت على اللازم كانت للتعدية واذا دخلت على المتعدي كانت للتبعيض ولان العرف انما يفهم في مثل مسحت بيدي بالمنديل
البعض واجيب بالمنع وبان الباء في المنديل للاستعانة والآلية وهو يقتضي ذلك بخلاف ما نحن فيه والحق مجيئه
للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين ونص الاصمعي على مجيئها له في نظمهم ونثرهم وهو المنقول عن ابي علي الفارسي
وابن كيسان وعده صاحب القاموس من معانيه وكذا ابن هشام في المغني فلا عبرة بانكار سيبويه وابن جني ذلك مع
ان الشهادة على الاثبات مقدم ومع جميع ذلك صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام ناطقة بذلك الثاني اختلفوا
في نحو قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما يتعلق
فيه النفي ظاهرا بالفعل والمراد نفي صفة من صفاته هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها انه ان كان الفعل المنفي شرعيا كالصلوة

والصيام

والصيام او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من معنى فهو مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر
واحتجوا عليه بما نحن بصدده وتوضيحه ان الفعل المنفي في هذه التراكيب ان كان من قبيل العبادات وقلنا بانها حقيقة
شرعية في الصحيحة منها فلا يصح نفي الذات ويمكن حمل التراكيب على الحقيقة اللغوية لعدم منافاة وجود تمام اركان الصلوة
التي يطلق عليها الصلوة حقيقة على القول بكونها اسامي للاعم لنفي اسم الصلوة حقيقة عنها على هذا القول وح فاذا صح
حمل على المعنى الحقيقي فيحمل عليه اذ المانع عنه لم يكن الا عدم الامكان اعتبار وجود الاركان في الجملة وما انتفى اعتبار
ذلك على هذا القول فاذا صح الحمل على نفي الذات فيعلم ان ذلك بسبب كون ما فقد مع ثبات الاركان من مثل الطهور والفاتحة
شرطا او جزءا والا لما صح نفي ذات فعلم بذلك النفي كونهما شرطا او جزءا ايضا فينتفي الاجمال فلا اجمال وان لم يكن
من قبيل العبادات اركان ولم نقل بكونها حقيقة في الصحيحة بل تكون حقيقة في الاعم فان قلنا بثبوت معنى عرفي
لهذه التراكيب بان يتبادر من امثالها نفي الفائدة كما في قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد فيحمل عليه ويعبر
عن الفائدة بالصحة اذ كان في مثل العبادات اذ الصحة هو ترتب الاثر وهو مساو في الفائدة وان لم نقل بثبوت ذلك
فالامر مردد بين ان يكون المراد نفي الفائدة او نفي الكمال وكذا اذا تردد الامر بين هذين المجازين فنقول ان نفي
الفائدة والصحة اقرب الى الحقيقة من نفي الكمال فيحمل عليه فلا اجمال ايضا اقول وبما حققنا في اوائل الكتاب
تعرف انه لا حاجة الى التزام كونها حقيقة شرعية في الصحيحة بل يكفي ارادة التمام من الاركان المخرجة الصحيحة منها ثم ان القيد
باقربية المجاز ليس من باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب تعيين احد المجازات بكثرة التعارف وكذلك يقيد هو المعتمد
اذا كان بلا منفعة والمراد بكثرة التعارف كثرة ارادة هذا المجاز وظهوره في العرف لا صيرورته حقيقة فيه لتناقض
ما تقدم احتج القائل بالاجمال باختلاف العرف في نفي الصحة والكمال وتردده فيلزم الاجمال والجواب ان اريد
ان اهل العرف يختلفون في الفهم فبعضهم يدعي ظهور ذلك فلا اجمال عند احد منهم وكل يحمل على ما يفهمه وان
اريد ان اهل العرف مترددون بمعنى عدم استقرار راي احدهم على شيء لتساوي الاحتمالين في كل مورد فقلنا لا نسلم التردد
وان سلم فهو في البادي واما بعد التامل فنفي الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة فيقدم على غيره وان اريد ان الالفاظ مختلفة
في الفهم فبعضها من قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد نفي للكمال ومن قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب نفي الصحة وهكذا
قلنا ثم بل الظاهر في الكل نفي الصحة والاجماع وساير الادلة هو المخرج عن مقتضى الظاهر في الاول وبطل حجة المفصل وجوابها
مما تقدم بالتمام والظاهر ان المفصل من يدعي كون الالفاظ الشرعية كلها حقيقة في الصحيحة الثالث اختلفوا في
التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم والخمر والخنزير والميتة واحلت لكم بهيمة الانعام
وما وراء ذلكم والطيبات وغير ذلك وكذا غير لفظ الحل والحرمة من الاحكام والاكثر على عدم الاجمال واحتجوا
عليه بان استقراء كلام العرب يفيدان في مثل ذلك المراد هو الفعل المقصود من تلك كالاكل من الماكول والشرب
من المشروب واللبس من الملبوس والوطي من الموطوء وانت خبير بان المقامات في امثال ذلك مختلفة اذ الشيء قد
يتصف بكونه ماكولا وبكونه مبيعا وبكونه مشتري وهكذا المشروب فقد يقصد بالخمر الشرب وقد يقصد البيع وقد يقصد
الشرى وغير ذلك وكذا قد يكون الشيء الواحد مشتملا على اشياء كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والاهاب والعظم و
الصوف والمقصود من الاهاب قد يكون هو اللبس وقد يكون الاستقاء به وغير ذلك فلا بد من ملاحظة ذلك في ارادة
المنكوح والموطوء من الامهات والبنات ونحوهما والقول بان المقصود منها ذلك لا معنى له الا بارادة بعض الانواع
منها نعم مقابلة المراة بالرجل وخلقة النسوان يصحح ان يكون المقصود المتعارف منها الوطي واما مع عنوان الام

والبنت بدون قرينة على ذكرها في مقام بيان المحرمات والمحللات من جهة النكاح فيشكل بعموم ذلك وكذا الشبهة في
مقام لم يظهر قرينة على انّ المراد بيان المأكولات فالاستصباح والاكل واتخاذ الصابون بالنسبة الى الشحم متساوية
فلو قيل حرم عليكم شحوم الميتة فلا يخفى انّ الاجمال ثابت وكذا كلام فيما ظهر من القرائن ارادة فرد من الافعال والظاهر انّ
مراد المنكر هو عدم دلالة اللفظ بالذات على شيء مع تعدد الافعال الا في مثل آية التحريم المتقدمة فانّ المراد بيان من يجوز
نكاحها من النساء ومن لا يجوز وكذا ريب انّ الاجمال فيما لا قرينة فيها ثابت ويمكن دفع الاجمال في امثال ذلك بجعلها من قبيل
لئلا يلزم القبيح في كلام الحكيم وعراء عن الفائدة واحتج القائل بالاجمال بانّ تحريم العين غير معقول فلابد من اضمار
فعل يصلح متعلقا له لانّ الاحكام انما تتعلق بافعال المكلفين ولا يمكن اضمار كل الافعال المتعلقة بها لانّ الاضمار
خلاف الاصل فلابد ان يكتفى بقدر الضرورة ويحصل بالبعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فيقع الاجمال و
اجابوا عنه بمنع عدم الدليل على الخصوصية لانّ ظهور ما هو المقصود في العرف يرجح ذلك اقول وقد عرفت ما في
ذلك فالتحقيق في الجواب انّ ما لم يثبت من الخارج مرجح لاحد المعاني فحملها على الجميع اذ فلابد من تقدير الضرورة الا بذلك
فقوله وهو يرتفع باضمار البعض مطلقا ممنوع **قانون** المبين نقيض المجمل فهو ما دلالته على المراد واضحة
وهو قد يكون مبينا لنفسه مثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم فانه فانه لشمول علمه تعالى بكل الاشياء بنفس اللغة لا
بشيء خارج وفي هذا المثال تامل اذ العام ظاهر في الشمول ولكن يمكن تقسيمه مع انضمام الخارج اليه يصير نصا
لكنه ليس مقتضى اللغة وقد ترجح الفرق بين النص والظاهر في محله ما ينفعك هنا وقد يكون مع تقدم اجمال
كقوله تعالى اقيموا الصلوة بعد حصول البيان بفعله ع والعام المخصص وغيرهما وتسمية القسم الاول بالمبين اما مسامحة
واما لانه من باب ضيق فم الركية فانّ اهل اللغة وضعوه مبينا والبيان مأخوذ من بان بمعنى ظهر او من البين وهو الفرقة
بين الشيئين وهو اما المراد به فعل المبين وهو التبيين كالكلام بمعنى التكليم والسلام بمعنى التسليم واما الدليل على ذلك
اي ما به التبيين واما متعلق التبيين وهو المدلول ونفاة العلم من الدليل وقد يسمى ما به البيان مبينا على لفظ
الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل على الاقوى اما القول فمن الله تعالى كقوله تعالى صفراء فاقع الخ فانه بيان البقرة
في قوله تعالى ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن الرسول كقوله ص فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكوة المأمور باتيانها
واما الفعل فهو قد يكون دلالته على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع والاشارة بالاصابع في تعيين عدد
ايام الشهر وغيره او بغيرها كما بين ص الصلوة والحج بفعله واتيانه بالاركان على ما هي عليه وقد يكون تركا كما ركع
في الثانية بغير قنوت فانه يدل على عدم وجوبه ثم العلم بكون الفعل بيانا اما يعلم بالضرورة من قصده او بقوله انّ ما
فعله بيان للمجمل او امره بان يفعل مشابها لما فعله مثل قوله ص صلوا كما رأيتموني اصلي فانه ليس غير بيان قولي لا فعلي
الصلوة بل احاله على ما فعله في الخارج فبطل ما توهم انّ هذا بيان قولي لا فعلي او بالدليل العقلي كالوامر بفعل متعلق
مجمل وفعل فعلا يصلح لكونه بيانا فانّ العقل يحكم بانه بيان له والا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض العامة
في جواز كون الفعل بيانا محتجا بانّ البيان بالفعل يوجب التطويل فيتاخر البيان مع امكان تعجيله وتقريره انه قد
يكون القول اطول من الفعل وثانيا انه يلزم تاخير البيان لو لم يشرع بالفعل بعد امكان الشروع وبعد ما شرع فاذا
احتاج اتمامه الى زمان طويل كما لا يسمى ذلك تاخير البيان عرفا كما لا يسمى بذلك في القول في الزمان المحتاج اليه و
ثالثا انه لا منع في هذا التاخير سيما اذا كان اصلح ورابعا انّ امتناع تاخير البيان مع امكان التعجيل انما يسلم فيما
اذا كان عن وقت الحاجة وهو خارج عن الفرض **قانون** ذهب اصحابنا وجميع اهل العدل الى امتناع تاخير

بيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب ففيه اقوال ثلثة المشهور
الجواز وفصل بعضهم فجوز في غير ما له ظاهر واما ما له ظاهر كالعام والمطلق والامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تاخير
البيان رأسا واما مع البيان الاجمالي فلا باس وربما زاد بعض العامة عدم جواز تاخير البيان في المنسوخ ايضا فذهب الى
لزوم اقترانه بالبيان الاجمالي بان يقول وقت الخطاب انّ هذا الحكم سينسخ وهو في غاية الضعف للاجماع من العامة والخاصة
على عدمه بل جعلوا تاخير بيان الناسخ من شرائط النسخ لنا على الجواز مطلقا عدم المانع عقلا ووقوعه في العرف و
الشرع اما الاول فلما سيتبين من ضعف ما يتمسك به المانع وامكان المصلحة في التاخير مثل توطين المكلف نفسه على
الفعل والعزم عليه الى وقت الحاجة وتهيؤه للفعل حتى يكون عليه اسهل بل قد يكون التاخير اصلح لانه مع اقتران
البيان ربما يعلم سهولة التكليف والتوطين عليه الى وقت الحاجة سهل واما مع عدم الاقتران فربما يحتمل كون المكلف
به اشق مما هو مراد في نفس الامر ويوطن نفسه على الاشق والاسهل مع انّ المطلوب منه هو الاسهل وفي صورة اقتران البيان
بارادة الاسهل لا يوطن الا على الاسهل ولا فرق في ذلك بين الاوامر والتكاليف والحكايات والقصص فما توهم بعض العامة
بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب فقط من عدم جوازه في الاخبار والحكايات نظرا الى انها ليس لها وقت حاجة بل المراد منها
التفهيم ولابد ان يكون مقترنا بالخطاب لا وجه له اذ من الجائز ان يكون المراد من الخبر لازم فائدته مثل ان يعتقد على ما هو ظ
ليحصل به ما يحصل من حقيقة المراد فيمكن تاخر زمان الاحتياج الى بيان نفس المراد والعلم باصل الخبر وحصول فائدته بدا
مثل ان يخبر قتل فلان مع انه ضرب ضربا شديدا لاجل تعذيب ابيه لبابه وتشويشهم او لاجل تفريح اعدائه وتحزينهم ثم
يبين انّ المراد الضرب الشديد واما الثاني فكثيرة لا حاجة الى البيان اما في العرف فلانه يصح عرفا ان يقول الملك لاحد
من غلمانه فقد ولّيتك البلد الفلاني فاذهب اليه في وقت كذا وساكتب لك كتابا فيه بيان ما تعمله هناك وارسله اليك
بعد استقرارك في عملك واما في الشرع فمنها قوله تعالى ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها ولم يبينه تعالى بقوله بقرة
لا فارض ولا بكر الى قوله تعالى فاقع لونها تسر الناظرين وقيل انه ليس من هذا الباب لظاهر قوله ان تذبحوا بقرة فانه يفيد
التخيير وقوله وما كادوا يفعلون فانه ظاهر في تقريعهم على الفعل وانما السؤال تعنتا فشدد الله عليهم ونقل عن ابن
عباس انه قال لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وفي عيون اخبار الرضا ع لو
عمدوا الى اي بقرة اجزأتهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم اقول ظاهر تنكير بقرة يندفع بالقرائن المتاخرة وقوله
ما كادوا يفعلون يعني من جهة التواني في الامتثال ومن جهة عظم ثمن البقرة فقد روي انه بلغ الى ملاء مسكها
ذهبا فارادوا ان لا يفعلوا ولكن اللجاج حملهم على ذلك وانها مهم لموسى صداهم عليه واما قول ابن عباس فلا حجة في
تسليمه لا حجة فيه واما حديث العيون فمعارض بما في تفسير الامام ع وبما في تفسير علي بن ابراهيم عن الصادق ع وغيرهما
ومنها قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما مع تاخير بيان تفاصيلها من الاركان والمقدار واشتراط الحرز والنصاب وتخصيص الزاني بالمحصن واما بيان ما له
في تاخير بيان ما له ظاهر فيجيء واما وقوعه في العرف والشرع ايضا فاكثر من ان يحصى ومنها الايات المتقدمة في
حكم السارق والزاني وغيرهما وكذلك ملاحظة عموم التكاليف للظانين لبقائهم الى اخر الامتثال جامعا للشرائط
مع انّ الصائم قد يمرض والصائمة قد تحيض والمصلي قد يموت بين الصلوة الى غير ذلك واحتج المانع مطلقا على
عدم التاخير في المجمل بانه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير بيان في الحال وهو قبيح لعدم فهم المراد وجوابه
منع الملازمة للفرق بينهما فانّ خطاب العربي بالزنجية لا يحصل منه العلم بشيء من اصناف الكلام وضروب القول حتى

[illegible]

انه لا يميّز بين كونه خبرا او انشاء مدحا او ذمّا ثناء او شتما بخلاف المحاورات المتعارفة فانّ المخاطب يفهم انّه يريد به احد معانيه المحتملة ويوطّن نفسه على الامتثال بما يتبيّن له انّه مراد ولو فرض في خطاب العربي بالزنجية حصول فهم في الجملة للسامع بقرائن المقام كان له وجه فنقول له فلا يتمّ بطلان اللازم وامّا عدم الجواز فيما له ظاهر فيما احتجّ به المفصّل ولما ذكره ويجب عند الحاجة انفصل انّما في المجمل فبما بيّناه فيما اخترناه وامّا عدم جواز تأخير بيان ما له ظاهر فيقبح خطاب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من دون نصب قرينة على المراد بل ذلك دلالة له على غير المراد لانّ الاصل في اللفظ حمله على معناه الحقيقي وامّا المجمل فلمّا لم يكن فيه مرجّح لارادة احد معانيه فيقتصر على ما اقتضاه الوضع الحقيقي ويتوقف بسبب الاجمال الحاصل في الوضع فليس فيه دلالة على غير المراد بل فيه دلالة على المراد في الجملة ايضا بخلاف الحقيقة التي اريد منها المعنى المجازي بدون نصب القرينة وبانّ الخطاب وضع للافادة ومن سمع العام مثلا مع تجويزه ان يكون مخصّصا وسيبيّن في المستقبل فلا يستفيد في هذه الحالة شيئا والتحقيق في الجواب عن الدليل الاوّل انّ مناط لزوم القبح من جهة الاغراء بالجهل وهو قبيح وقبحه منع كليته لكثرة الغايات وفوائد التكليفات الابتلائية كتكليف ابراهيم بذبح ولده وما قيل انّ التكليف انّما كان بالمقدمات وجزعه انّما كان من جهة خوفه من ان يؤمر بنفس الذبح بعده لا يليق بمدح ابراهيم بذلك المدح وقد مرّ الاشارة الى ذلك والتكليفات الامتحانية في العرف والعادة اكثر من ان يحصى وقد حقّقنا في مبحث تكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط فاذا كان مصلحة في توطين المكلّف نفسه على ظاهر العموم الى وقت الحاجة او على الوجوب في الامر الى وقت الحاجة ويحصل له هذا الثواب ثمّ يتبيّن له انّ المراد هو الخصوص او الندب فايّ مانع منه وقد يجاب بمنع لزوم الاغراء لانّه يلزم حيث ينتفي احتمال التجوز واستفادته فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التأخير مط وقد فرضنا عدمه وما يقال انّ الاصل في الكلام الحقيقة معناه انّ مع فوات وقت القرينة وهو الحاجة في هذا المقام وتجرّده عنها يحمل على الحقيقة لانّا لا نرى انّه يحمل اللفظ على حقيقته حتى يتمّ الكلام وانّه يجوز تأخير القرينة عن وقت التلفظ كما في الجمل المتعاطفة المتعقّبة بمخصّص وايضا قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلّة العقل وان لم يعلم السامع انّ العقل يدلّ على تخصيصه فثبت جواز تأخير القرينة عن اللفظ وعدم لزوم الاغراء وكذلك قد جوّزوا اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصّص فكما انّ احتمال وجود المخصّص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص فكذلك احتمال ذكر القرينة في زمان الحاجة يوجب ذلك وفيه انّ الحمل على الحقيقة هو مقتضى الظنّ والمدار على الظنون في مباحث الالفاظ ولا ريب انّ احتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب في حصول الظنّ بعد الفراغ من الكلام بعدم القرينة وانّ المراد هو الحقيقة وقد صرّحوا بانّ معنى الاصل في قولهم الاصل هو الحقيقة هو الظاهر وما ذكره المجيب في معنى اصالة الحقيقة فهو مختصّ به وما استشهد به من جواز تأخير القرينة عن اللفظ الى اخر الكلام فهو قياس مع الفارق لانّ وقت تشاغل المتكلم بالكلام لا يحتمل لما يحتمله حال السكوت عنه كما يقتضيه العرف والعادة وذلك ليس لتفاوت زمان التأخير في الطول والقصر كما توهّم بل لمدخلية التشاغل في ذلك وامّا الاستشهاد بالعامّ المخصوص بدليل العقل من دون اعلام السامع ذلك ففيه انّه غير مضرّ لانّ اعطاء العقل للمكلّف رافع للاغراء ولانّه قرينة على ارادة التخصيص فانّ العقل والشرع متطابقان يفسّر كلّ منهما الاخر ومع عدم تعقّل المخاطب فلا ريب في انّه لا يتعقل العموم بحيث يشمل الفرد المخرج بالعقل وهو ايضا كاف في عدم الاغراء ولو فرض تعقّله للعموم وعدم تعقّله للتخصيص الّا بعد زمان فهذا يكون من باب تأخير البيان عن وقت الخطاب ويلزم فيه الاغراء ويمنع فيه كما مرّ وامّا تجويز اسماع العامّ المخصّص بالدليل السمعي فلا دخل له بما نحن فيه اذ العامّ ان كان ممّا خوطب به المخاطب من لسان الشرع موجّها اليه مريدا لافهامه والعمل على مقتضاه فعلا او تعليقا للغير فيجري فيه ما سبق من عدم

جواز تأخير

جواز تأخير بيان المخصّص عن وقت الحاجة وامّا عن وقت الخطاب فاذا اخّره فيلزم الاغراء جزما لانّه يحمله على ظاهره فالتحقيق في الجواب منع قبح ذلك الاغراء حتى يتبيّن له المخصّص امّا بذكره له قبل وقت الحاجة او احالته على دليل او اصل او كتاب وامّا اذا لم يكن السامع ممّن اريد فهمه للخطاب كالعجمي القحّ والعامي البحت فهو ليس بمخاطب بل للتحقيق يترتّب عليه احكام الخطاب بل مع مخاطب بالاخذ من العالم وكلّ من يفهم الخطاب لكن لا يحتاج الى العمل به وامّا اذا كان العامّ من باب الادلّة الواردة من الشرع لا من باب الخطاب كما هو كذلك بالنسبة الينا ماشيا على ما هو الحقّ من اختصاص الخطابات بالمشافهين فيخرج من محلّ النزاع فانّ الكلام في لزوم الاغراء وقبح الخطاب فخطابنا هو العمل بمقتضى هذا العامّ الذي رأيناه او سمعناه مع ما يقتضيه سائر الادلّة التي لم نعثر عليها وهي في الاصول يقينا او ظنّا لا خصوص العامّ وهذا المقام هو الذي يقولون يجب الفحص عن المخصّص في الاصول فخطابنا هو العمل بما نفهمه من مجموع الادلّة ولا اجمال في هذا الخطاب اذ ليس من باب الخطاب بما له ظاهر واريد غيره ايضا وهذا الفرض الحاصل في زماننا الان هو ايضا قد يحصل في زمن الائمة اذ ليس كلّ احد في زمن الائمة يسمع الخطابات شفاها عموما كان او خصوصا بعنوان انّه اريد منه فهمه والعمل به بل الائمة كانوا يقرّرون اصحابهم على العمل بما يفهمون من الجمع بين اخبارهم وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب وبمذاهب العامّة وبسنّة النبيّ وغيرها فالكلام في الاذعان بكون العامّ باقيا على عمومه لا في غير محلّ الخطاب الشفاهي وما في معناه غير الخطاب بالعامّ المخصوص شفاها ممّن يريد الافهام مع عدم اسماع مخصّصه وما نحن فيه من قبيل الاوّل وما ذكره المجيب من قبيل الثاني وبينهما بون بعيد هذا مع انّ الشيوع والغلبة في التخصيص زاحم اصالة الحقيقة في العامّ وذلك لا يوجب تأسيس القاعدة التي بنى عليها الامر وهو انّ مجرّد احتمال التجوّز يوجب التوقّف عن الحمل على اصل الحقيقة مع انّا قد اشرنا في مبحث البحث عن المخصّص انّ البحث عن المجاز معنى والبحث عن المعارض معنى اخر ولزوم التوقّف عن العمل بظاهر الدليل حتى يتفحّص عن معارضه عامّا كان الدليل او غيره من الظواهر مثل الامر والنهي غير التوقف عن حمله على اصالة الحقيقة حتى يعلم عدم القرينة على المجاز وهذا التوقف الذي اورده المجيب من باب الاوّل لا الثاني وقد يجاب بالنقض بالنسخ وتوجيهه انّ المنسوخ لا بدّ ان يكون ظاهرا في الدوام وان كان عن القرائن الخارجية لا من دلالة اللفظ والحقيقة وبعد مجيء الناسخ يعلم انّه غير مراد ومن هنا التجأ بعضهم الى القول بلزوم اقتران المنسوخ بالبيان الاجمالي وهو باطل وامّا الجواب عن قوله انّ الخطاب وضع للافادة الى اخره فهو اوّلا منقوض بتأخير بيان المجمل وثانيا بانّ الفائدة حاصلة من العزم والتوطين على الظاهر **تنبيه** قد عرفت وجوب البيان في الجملة فاعلم انّ البيان انّما يجب لمن اراد الله افهامه الخطاب دون من لا يريد افهامه للزوم التكليف بالمحال لولاه في الاوّل دون الثاني ثمّ الاوّل قد يراد منه فعل ما تضمّنه الخطاب ان تضمّن فعلا كالعالم في الصلوة وقد لا يراد منه الّا معرفة المضمون لارشاد الغير كمسائل الحيض له والثاني قد لا يراد منه العمل بمضمون الخطاب ايضا كالعوام بالنسبة الى مسائل الحيض وقد يراد منه فعله كالعبادات بالنسبة الى العوام ومسائل الحيض بالنسبة الى النساء ويطلبونهم الاخذ من العالم **قانون** قد عرفت معنى الظاهر في اقسام المحكم ونبّهت على معنى المأوّل ايضا ونقول ههنا ايضا الظاهر ما دلّ على معنى دلالة ظنّية راجحة مع احتمال غيره كالالفاظ التي لها معان حقيقية اذا استعملت بلا قرينة المجاز سواء كانت لغوية او شرعية او غيرهما ومنه المجاز المقترن بالقرينة الواضحة على ما اشرنا اليه سابقا وامّا المأوّل فهو في الاصطلاح اللفظ المحمول على معناه المرجوح وان اردت تعريف الصحيح منه فزد عليه بقرينة مقتضية له والقرينة امّا عقلية مثل قوله تع يد الله فوق ايديهم ومثل يضلّ الله من يشاء ويهدي من يشاء وامّا لفظية كحمل اية الصدقة على بيان المصرف لا الاستحقاق والملك بقرينة ملاحظة ما قبلها وهو قوله تع ومنهم من يلمزك في الصدقات

فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا اذا هم يسخطون فالآية ردّ عليهم وردع عمّا كما اعتقدوا انّه تم يجوز في ذلك بل انّه بصرفه
في مصرفه وثمرة ذلك عدم وجوب التوزيع على الاصناف واحاطتهم وربّما يكون القرينة مفصولة مثل الاخبار المخصّصة
بالسنّة والاجماع وغيرهما وان شئت جعلت المجازات كلّها من باب المأوّل بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن القرينة سواء
فارقها القرينة او قارنها فمع ملاحظة الهيئة المركّبة من اللفظ والقرينة ظاهر ومع قطع النظر عن القرينة مأوّل وهو بعيد
والتحقيق ان يقال انّ المجاز ما اقترن بالقرينة الدالّة على خلاف ما وضع له اللفظ والمأوّل ما لم يقترن به وعلى هذا فالبد
في الآية ليست بمجاز بل هي ظاهرة في معناها الحقيقي عند عامّة العرب محمولة على خلاف ظاهرها عند اهل المعرفة والقرينة
على هذا الحمل هو العقل وعلى هذا يظهر الفرق بين قولنا رايت اسدا يرمي ويد الله فوق ايديهم وعلى هذا فكل المجملات التي
لها ظاهر وتأخّر بيانها عن وقت الخطاب مأوّلات وكذا العمومات المخصّصة بما هو مفصول منها واطلق عليها المجاز توسّعا من اجل
احتمال ان يكون للقائل ارادة منها حين التكلّم ما ظهر ارادته اخيرا وتصبّ قرينة عليها حين التكلّم بها فانه اختفى علينا ولا يجوز
ارتكاب التأويل الّا مع تعذّر الحمل على الظاهر بان يحقّق عليه دليل يترجّح على ظهور اللفظ وكما انّ الراجح متفاوت في قلّة
الرجحان فالمرجوح ايضا متفاوت فمنها قريب ومنها بعيد ومنها ابعد وامّا ما لا يحتمله اللفظ فلا يجوز تنزيله عليه
تفاوت القرب والبعد انّما يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين واستعداداتهم وتفاوت القرائن فربّما يكون اللفظ عند احد
ظاهرا وعند الآخر مأوّلا وبالعكس وقد ذكر الاصوليون اقسام التأويل وقريبها وبعيدها في كتبهم الاصولية امثلة لا
فائدة في التعرض لها والكلام عليها

الباب السادس في الادلة الشرعية وفيه مقاصد المقصد الاوّل

في الاجماع قانون الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص يدل على حقيّة مورده واختلف
العلماء في حدّه ولا فائدة في ذكر ما ذكروه وجرحها وتعديلها فلنقتصر على تعريف حد يناسب مذهب العامّة ثم نذكر ما يناسب
مذهب الخاصّة امّا الاوّل فهو انّه اتفاق المجتهدين من هذه الامّة على امر ديني في عصر من الاعصار فقيد الاجتهاد لعدم
اعتبار وفاق العوام والتخصيص بهذه الامّة لانّهم لا يقولون بحجية اجماع سائر الامم وان اقتضى بعض ادلّتهم ذلك وامّا
الشيعة فيلزمهم القول بحجيته لانّ حجية الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم وهو لا يختص عندهم بزمان دون زمان
وامّا ما ذكره العلّامة ره في اوّل نكاح القواعد وغيره من انّ عصمة الامّة من خواص نبيّنا فقد نقل المحقق البهائي رحمه الله
عن والده عن مشايخهم رحمهم الله انّ مراده العصمة من المسخ والخسف ونحو ذلك فلا اعتراض عليه والتقييد بالامر الديني
لاخراج ما ليس منه مثل العقليّات المحضة والدنيويّة اعمّ من الاعتقادي والفرعي وقيد عصر من الاعصار لعدم اشتراط
اجماع ما مضى وما يأتي والّا لم يتحقق بعد اجماع وامّا الثاني فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن رأي المعصوم فقد
يوافق ذلك مع ملاحظة العامّة به وقد يتخلّف عنه فانّهم يعتبرونه اتفاق جميع علماء الامّة ومع اتفاق الجميع يظهر موافقة
المعصوم ايضا لعدم خلو العصر عن معصوم عندهم او لانّ مع اتفاق جميعهم يحصل العلم بانّه مأخوذ من نبيّهم ثم انّ
اصحابنا متفقون على حجية الاجماع ووقوعه موافقا لاكثر المخالفين ولكن منهم من انكر امكان حصوله ومنهم من انكر امكان
العلم به ومنهم من انكر حجيته والكل ضعيف وادلّتهم سخيفة وسنشير اليها بعد ذلك فلنقدّم الكلام في مدرك حجية الاجماع
وكونه مناطا للاحتجاج ثم نتبعه بذكر الشكوك والشبهات في المقامات الثلاثة ولمّا كان مدرك حجيته مختلفا بالنسبة
الى مذاهب العامّة والخاصّة فلنذكر اوّلا ما اعتمد عليه الخاصّة ثم نذكر ما اعتمد عليه العامّة امّا الخاصّة فاعتمدوا
في ذلك على كشفه عن رأي المعصوم فلا حجية عندهم في الاجماع من حيث انّه اجماع بل لانّه كاشف عن رأي نبيّهم المعصوم
ولهم في بيان ذلك وجوه ثلاثة اوّلها ما اشتهر بين قدمائهم وهو انّهم يقولون اذا اجمع علماء امّة النبي صلعم على

قوله فهو

قول فهو قول الامام المعصوم القائم بعده لانّه من جملة الامّة وسيّدها فاذا ثبت اجماع الامّة على حكم ثبت موافقتهم
لهم فان قيل ان علم انّه قال بمثل ما قال سائر الامّة فلا معنى للاعتماد على اتفاق سائرهم فالمعتمد هو قوله والّا فكيف
يعلم انّه موافقهم قلنا فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وكلامنا انّما هو في العلم الاجمالي وما علم قوله فيه بالتفصيل
فالكلام فيه هو ما ذكرت وذلك من باب كلية الكبرى في الشكل الاوّل فانّ العلم بحيوانية الانسان في ضمن قولنا كل
انسان حيوان انّما هو بالاجمال لا بالتفصيل حتى يستلزم الدور كما اورده بعض المتصوّفة على اهل الاستدلال وبهذا
يندفع الشبهة التي اوردوها من عدم امكان العلم بمذاهب العلماء المنتشرين في شرق العالم وغربه مع عدم معرفتهم وعدم
امكان لقائهم فانّ العلم الاجمالي ممّا يمكن حصوله بلا شك وريب كما في ضروريات المذهب وسيجيء تمام الكلام
وبالجملة مناط هذا التقرير في حجية الاجماع انّي علمت بالعلم الاجمالي انّ جميع امّة محمد متفقون على كذا وكلما كان كذلك فهو حجة لانّ
الامام في جملتهم فهو حجة وهذا هو السرّ في اعتبارهم هؤلاء وجود شخص مجهول النسب في جملة المجمعين ليحصل العلم الاجمالي
ولو بدّلوا اعتبار وجود مجهول النسب بعدم العلم باجمعهم تفصيلا لكان اولى لعلمهم انّهم يريدون بمجهول النسب ذلك و
حاصله فرض امكان صورة يمكن القول بكون الامام فيهم اجمالا لا تفصيلا وعلى هذه الطريقة فان حصل العلم باتفاق
الجميع اجمالا ثبت المطلوب كذا ان خرج منهم بعض من يعرف بشخصه ونسبه مع العلم الاجمالي باتفاق الباقين ولكن
الانصاف انّ على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع في امثال زماننا الّا على سبيل النقل وان قال بعضهم
انّ المراد من موافقة الامام موافقة قوله لقولهم لا دخول شخصه في اشخاصهم حتى يستبعد ذلك في الامام المنتظر
وثانيها ما اختاره الشيخ ره في عدّته بعدما وافق القوم في الطريقة السابقة والظاهر انّ له موافقا من اصحابنا
ايضا ممّن تقدّم عليه وممّن تأخّر في هذه الطريقة وهي انّه اعتمد في ذلك على ما رواه اصحابنا من الاخبار المتواترة من
انّ الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردّهم وان نقصوا اتمّه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم ونظم
ثمرة هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة الاولى كما لو وجد للامامية قول ولم يعرف له دليل ولم يعرف له
مخالف ايضا ولكن لم يعرف مع ذلك ايضا كونه قول الامام ومختاره فقال ره انّا لا نعلم انّه قول الامام ومختاره لانّه لو لم
يكن كذا لوجب عليه ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلمّا لم يظهر ظهر انّه حق ويظهر ذلك منه في مواضع
وبعض عباراته في العدّة هو هذا اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم نجد ما يدل على صحّة ذلك القول
ولا على فساده وجب القطع على صحّة ذلك القول وانّه موافق لقول المعصوم لانّه لو كان قول المعصوم مخالفا له لوجب
ان يظهره والّا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك وقال قبل ذلك في مقام آخر وهو فيما
لو اختلف الامامية على قولين لا يجري فيهما التخيير كالوجوب والحرمة مثلا ولو كان احدهما قول الامام ولم يشاركه
احد من العلماء فيه وكان الجميع متفقين على الباطل فقال فمتى اتفق ذلك وكان على القول الذي انفرد به الامام
دليل من كتاب وسنّة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور والدلالة على ذلك لانّ ما هو موجود من الكتاب والسنّة كاف
في باب ازاحة التكليف ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه يعني على النحو الذي فرضنا من الكتاب او
السنّة المقطوع بها وجب عليه الظهور واظهار الحق واعلام بعض ثقاته حتى يؤدّي الحق الى الامّة بشرط ان يكون معه
معجزة تدلّ على صدقه والّا لم يحسن التكليف وقد اورد عليه بعض المحققين بانّه يكفي في القاء الخلاف بينهم بان يظهر
القول وان لم يعرفه العلماء انّه امام بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب في ذلك ايضا بل يكفي وجود رواية بين رواة
اصحابنا دالّة على خلاف ما اجمعوا عليه وفيه نظر ظاهر اذ مناط كلام الشيخ ره ليس انّ الاجماع على الخطاء لمّا كان

باطلا لوجب على الامام دفع ذلك وهذا ايضا ينقض الاجماع ولو كان بوجود مخالف بل مناط كلامه ان لطفه تعالى الداعي الى
نصب الامام اوجب ردع الامة عن الباطل وذلك لا يتم الا بما يوجب ردعهم فلما لم يحصل ذلك علم انه راض على ما اجمعوا
عليه والتحقيق في جوابه منع ذلك وانما الواجب على الله نصبه والواجب عليه عليه السلام الابلاغ والردع عن الباطل ان لم
يمنعه مانع ولم يثبت حكمه في غيبته واستتاره لا علمه وبهذا رد هذا القول السيد المرتضى ره وقال ولا يجب عليه الظهور
لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه
ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده وحاصل هذا الكلام هو الذي ذكره المحقق الطوسي ره
في التجريد حيث قال وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا هذا مع انا نرى ان خلاف مقتضى اللطف والتبليغ موجود
الى غير النهاية والاقوال المختلفة في غاية الكثرة مع تعطل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الاحكام والحدود وقد يجاب
عن وجود الاختلاف في الاقوال بانهم رفعوا الاختلاف وبينوا لنا علاجه وهو وان كان كذلك في الغالب لكن بعض الخلاف
الذي لا يمكن ذلك فيه لا يتم فيه ما ذكر بل لا يتم في الغالب ايضا كما سيجيء وقد ينتصر لطريقة الشيخ ردا على الجواب الذي ذكرنا
من ان عدم اظهار المخالفة للامام ع لعله كان لاجل تقية او مصلحة بان هذا هو الذي يذكره العامة في الرد على الشيعة من ان الحكمة
لعلها اقتضت خلو الزمان عن الحجة ايضا وبان ذلك ينافي كون تقرير المعصوم حجة خصوصا تقريره كل الشيعة على امر مع ان
الحكمة اذا اقتضت ابقاءهم على ذلك فيكون راضيا بما اتفقوا عليه حتى يتغير المصلحة فيثبت المطلوب مع انه يمكنه ردعهم بان يظهر
بعنوان المجهول النسب ويلقي الخلاف بينهم ويبين لهم ولا يكفي في ذلك وجود رواية او مجتهد معروف مخالف كما توهم لانه لا
يوجب ردعهم كما هو المعهود من طريقتهم من طرحهم الروايات الشاذة والقول النادر واما عدم ردعهم فيه في المسائل الخلافية
وعدم رفع الخلاف من بينهم فلانه رضي باجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين مع انهم رفعوا الخلاف بينهم فيظهر منه في الخلافيات
بانه راض باحد طرفي النقيض لمجتهد وبالاخر لمجتهد اخر واما فيما اجمعوا عليه فليس الا رضاه بشيء واحد فلا يجوز مخالفته
اقول ــ فرق بين الحكمة الباعثة على نصب الامام وعلى ابقائه جميع الاحكام سيما اذا التسبب لعدمه المكلفون فلا يرد نقض
العامة وليس هنا مقام بسط الكلام وهذا واضح سيما في مسائل الفروع واما كون تقرير المعصوم حجة فهو انما يسلم اذا
علم اطلاعه عليه وتمكنه من المنع لو كان باطلا ولم يمنع وهو فيما نحن فيه ممنوع واما رضاه على بقائهم على معتقدهم فهو
لا ينافي جواز مخالفتهم بدليل دل المتاخرين عنهم في المخالفة اذ ذلك ايضا من باب الرضا باجتهادهم في حال الاضطرار كما في
الخلافيات اذ ليس في كل قول من الاقوال المخالفة حديث وآية بل ربما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من قياس ونحوه
خطاء وغفلة ومع ذلك نقول بان الامام راض باجتهاده وبتقليد مقلده له فلعل اجماع هؤلاء ايضا يكون من هذا
القبيل ولا مانع من مخالفتهم اذا دل عليه دليل لمن بعدهم الا ان مخالفتهم للشهرة وهذا الكلام يفيد عدم جواز مخالفة الشهرة
وانه لا يمكن ان يثبت دليل يترجح على الشهرة وهو ثم لم يقم عليه دليل ولا يفيد اثبات الاجماع كما هو مرادك والعلم برضا الامام
بذلك بالخصوص من حيث هو لا من حيث انه ايضا من الاجتهادات المعفوة واما ردعهم بعنوان مجهول النسب فمع تجويز
رضا الامام ع باجتهاد المجتهد وعمل المقلد به كما ذكرت فلا دليل على وجوب الردع عن هذا الاجتهاد الخاص الذي اجمع
عليه جماعة ورضاه على هذا الاجماع لا يسلم الا من جهة كونه باجتهادهم المعفو عنهم وذلك لا يوجب عدم رضاه بمخالفتهم
اذا ادى دليل الى مخالفتهم مع ان جريان ما ذكره في مثل زماننا في غاية البعد بلا وجه له نعم يمكن تتميم هذه
الطريقة فيما لو اجمع الطائفة على فتوى ولم يعلم موافقة الامام لهم وكذا على قولين او ثلاثة بالاخبار مثل قوله عليه السلام لا
تجتمع امتي على الخطاء ونحوه بان يقول يمتنع اجتماعهم على الخطاء فلو كان ما اجمعوا عليه خطاء لوجب على الامام ردعهم عن

الاجماع ويلزمه الاكتفاء بمجرد القاء الخلاف بينهم ولكن الكلام في اثبات دلالة تلك الاخبار وحجيتها وسيجيء الكلام فيها مع
ان مدلولها المطابقي يقتضي اجماع كل الامة ومع عدم العلم بقول الامام يخرج عن مدلولها وثالثها ما اختاره جماعة
من محققي المتاخرين وهو انه يمكن حصول العلم برأي الامام من اجماع جماعة من خواصه على فتوى مع عدم ظهور مخالف
لهم وكذلك يمكن العلم برأي كل رئيس بملاحظة اقوال تبعته فكما لو فرض ان فقهاء الملة ثقات عدول لا يروون الا
عن رأي فقيههم ولا يصدرون الا عن معتقده فاجمعوا على فتوى من دون ان يسندوه الى فقيههم ولم يعلم مخالف
لاحدهم فيه يمكن حصول العلم بذلك بانه رأي فقيههم فكذلك يمكن العلم بفتوى جمع كثير من اصحاب الصادق ع من قبيل
زرارة بن اعين ومحمد بن مسلم وليث المرادي وبريد بن معوية العجلي والفضيل بن يسار من الفضلاء الثقات العدول وامثالهم
من دون ظهور مخالف منهم ان ذلك فتوى امامهم ع ومعتقده وطريقة ذلك هو الحدس والوجدان وهذه طريقة معروفة
لا يجوز انكارها فاذا حصل العلم بذلك بمعتقد الامام ع فلا ريب في حجيته بل يمكن ان يدعى ثبوته في امثال زماننا
ايضا بملاحظة تتبع اقوال علمائنا فانه لا شك في انه اذا افتى فقيه عادل ماهر بحكم وهو بنفسه يورث ظنا بحجيته وانه
ماخوذ من امامه واذا انضم اليه فتوى فقيه اخر مثله يزيد ذلك الظن فاذا انضم اليه اخر واخر حتى استوعب فتاويهم بحيث لم
يعرف لهم مخالف فيمكن حصول العلم بانه رأي امامهم واذا انضم الى ذلك بعض المؤيدات الاخر مثل ان جمعا منهم نسبوه
في كتبهم الى مذهب علمائنا وجمعا منهم نفى الخلاف فيه وبعضهم ذكر المذهب مع سكوته عن ذكر مخالف بل واذا ادعى بعضهم
او جماعة منهم ذكر في كتابه انه اجماعي فيزيد ذلك الدعوى وضوحا واذا انضم الى ذلك كون الطرف المخالف مدلولا
عليه باخبار كثيرة صحيحة السند فيزيد وضوحا اكثر مما مر واذا انضم الى ذلك عدم وجود خبر في اصل الحكم او ورود خبر
ضعيف غير ظاهر الدلالة فيتضح غاية الوضوح واذا انضم الى ذلك ملاحظة اختلاف مشاربهم ووقوع الخلاف بينهم في
اكثر المسائل وقل ما يوجد خبر ضعيف الا ولم يكن به قائل وملاحظة غاية اهتمامهم في نقل الخلافات ولو كان قولا شاذا نادرا
بل القول النادر من العامة فضلا عن الخاصة وملاحظة انهم لا يجوزون التقليد للمجتهد سيما تقليد الموتى وان
كثيرا منهم يوجبون تجديد النظر وكذلك فلا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بان الباعث على هذا الاجماع هو كونه رأي
امامهم وتبعيتهم الواجب لطاعة على معتقدهم سيما ولا يجوزون العمل بالقياس والاستحسان والخروج من مدلولات
النصوص خصوصا مع كون القياس وامثاله من الادلة العقلية مما يختلف فيه المشرع غاية الاختلاف من جهة تخريج المناط
بالمناسبات الذوقية واستنباط العلة بالترديد والدوران وتنقيح المناط ونحو ذلك لكان ذلك مكابرة صرفة لا
ينبغي منكره الجواب بل الظاهر ان مدار كل من يدعي الاجماع من علمائنا المتاخرين على هذه الطريقة ولا يتفاوت فيه زمان
الغيبة والحضور مع انه اذا كان يمكن حصول العلم بمذهب الرئيس الى حد الضرورة كما وصل في ضروريات الدين والمذهب
كوجوب الصلوة الخمس ومسح الرجلين وحلية المتعة فيجوز حصول العلم الى حد اليقين بالنظر اولى وكما انه يجوز ان يصير
بعض احكام النبي والامام بديهيا للنساء والصبيان بحيث يحصل لهم العلم بالبديهة انه من دين نبيهم ومذهب امامهم بسبب
كثرة النظار والتسامع فكذا يجوز ان يصير بعض احكامه يقينيا نظريا للعلماء بسبب ملاحظة اقوال العلماء وفتاويهم
اهل هذا الدين والمذهب في الغالب في الضروريات انه مسبوق باليقين النظري فكيف يمكن حصول المسبوق بدون
حصول السابق وبالجملة فعلى هذه الطريقة الاجماع عبارة عن اجماع طائفة دل بنفسه او مع انضمام بعض القرائن
على رضا المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن رأيه فلا يضر مخالفة بعضهم ولا يشترط فيه وجود مجهول النسب ولا العلم بدخول
شخص الامام فيهم ولا قوله فيهم ولا يتفاوت الامر بين زمان الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط وحدة العصر

في تعريفهم الاجماع ايضا بل يجوز انضمام اهل عصر آخر في افادة المطلوب فان قلت امثال ذلك لا يكون الا من ضروريات الدين
او المذهب قلت ان كنت من اهل التفقه والتتبع فلا يليق لك القول بذلك وان لم تكن من اهله فاستمع لبعض الامثلة
لتهتدي الى الحق فنقول لك فلا تقل اي ضرورة دلت على نجاسة العرق من الجلال بلا فاصل مقدار رأس ابرة من البول فهل
يعرف ذلك العوام والنسوان والصبيان وهل يعلم ذلك العلماء الفحول من جهة الاخبار المتواترة مع انه لم يرد به خبر واحد فضلا
عن المتواتر فان قلت انهم قالوا في ذلك هذا القول من غير دليل فقد جفوت عليهم جدا وان قلت ان دليلهم فهو
الاجماع من اية او عقل او غيره فأت به ان كنت من الصادقين والا فاعتقد بان الدليل هو الاجماع بل مدار العلماء في جميع
الاعصار والامصار على ذلك وقد افتى المنكرون على ذلك من حيث لا يشعرون بل لا تتم مسئلة من المسائل الفقهية من الكتاب
والسنة الا بانضمام الاجماع اليه بسيطا كان او مركبا فانظر اليهم يستدلون على نجاسة ابوال وارواث ما لا يؤكل لحمه مطلقا
بقوله عم اغسل ثوبك من ارواث ما لا يؤكل لحمه مط مع ان ذلك ليس مدلولا مطابقيا للفظ ولا تضمنيا ولا التزاميا
اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وغيره من الملاقيات اناء الاكل والشرب وغيرهما وكذلك البول
غير الروث الى غير ذلك من المخالفات فليس فهم النجاسة الشرعية منه الا من جهة اجماعهم على ان العلة في هذا الحكم هو النجاسة
وليس من باب التعبد وانه لا فرق بين الثوب والجسد ولا البول والروث وكل غيرهما من المخالفات وكذا في مسئلة
نجاسة الماء القليل كل من يستدل على التنجيس فيستدل ببعض الاخبار الخاصة ببعض النجاسة وبعض المياه الخاصة
كالكلب والماء الذي يقع فيه في الاناء وكل من يستدل على الطهارة يستدل على بعض آخر يختص ببعض النجاسات وبعض المياه
كالجرذ الميت والقربة من الماء مع ان في الخبر الاول فهم النجاسة من الامر بالصب او النهي عن الوضوء ومن الثاني من جهة
الامر بالتوضي ولا ريب ان الصب لا يدل على النجاسة وكذا النهي عن التوضي ومع ذلك لم يفصلوا بالعمل بالروايتين
ولم يبقوهما على حالهما مع عدم التعارض بينهما وليس ذلك الا للاجماع المركب بعدم القول بالفرق بين المسئلتين وليت
شعري من ينكر حجية الاجماع او امكان وقوعه او العلم به باي شيء يعتمد في هذه المسائل فان كان يقول انهم فهموا من اللفظ
مع انه مكابرة واقتراح وخروج عن اللغة والعرف فلم لا يفهم منها لو امر الشارع بالجهر في الصلوة للرجل وجوبه على المرأة
وتفهم من قوله عم اغسل ثوبك دون قوله اغسلي وجوبه عليها وبالجملة لو اردنا شرح هذه المقامات وايراد ما لا
مناص عن الاحتجاج بالاجماع بسيطا او مركبا لكنا اربكنا بيان المقصود والحال ان فيما ذكرنا كفاية لمن كان له دراية
ومن لا دراية له لا يفيده الف حكاية ثم لا بأس ان نجدد المقال في توضيح الحال لرفع الاشكال فنقول كل طريقة احدثها
نبي فبعضها مما تعم به البلوى وتحتاج اليه الناس في كل يوم او في اغلب الاوان كنجاسة البول والغائط ووجوب الصلوات الخمس
وامثال ذلك فذلك بسبب كثرة تكرره وكثرة التسامع والتظافر بين اهل هذا الدين والملة يصير ضروريا ويحصل العلم
لكل منهم ولكل من كان خارج هذه الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم يوما او يومين او ازيد فيحصل له العلم بان هذه
الطريقة من نبيهم والعمدة فيه ملاحظتهم متلقين ذلك بالقبول من دون منكر في ذلك ومخالف لهم او منكر لا
يعتد به لندرته وظهور نفاقه وعناده فهذا يسمى بديهي الدين ودون ذلك بعض المسائل الغير العامة البلوى التي
لا يحتاج اليها جميعهم ولكن علماء هذه الامة وارباب فتاويهم المترددون عند ذلك النبي والرئيس الذين هم الواسطة
بينهم وبينه غالبا يتداولون هذه المسئلة بينهم لاجل ضبط المسائل ولرجوع من يحتاج في هذه المسائل الى الرجوع
اليهم فيحصل من الاطلاع على اتفاقهم في هذه المسئلة وتسامعهم بينهم من دون انكار من احدهم على الآخر العلم بانه طريقة
رئيسهم فكما ان البديهي ليس وجه حصول اليقين الا التسامع والتظافر بدون انكار منكر مع ملاحظة اقتضاء العادة

ذكر المخالفة

ذكر المخالفة لو كان هناك مخالف فكذلك في الاجماع الوجه هو ملاحظة تسامع العلماء وتظافرهم واتفاقهم في الفتوى
مع كون العادة قاضية بذكر الخلاف لو كان موجود المخالف لو فرض في عصر التتبع وحصول الحدس فهو من باب النادر الذي
ذكرنا في الضروري بان يكون بحيث ثبت عندهم غفلته وخطاؤه من اجل شبهة او لم يقفوا عليه وادى اجتهادهم وسعيهم الى
الاعتماد على مذهبهم الذي استقر عليه رأيهم اذ لا ننكر احتمال الخطاء في مدعي الاجماع كما ستعرفه فيما بعد وبالجملة فكما يمكن
حصول العلم بضروريات الدين من جهة تسامع وتظافر العلماء والعوام والنسوان فيمكن حصول العلم بالنظريات من تسامع
العلماء وتظافرهم وهذا نسميه اجماعا ونظير ذلك في المتواترات موجود فان التواتر قد يحصل من دون طلب وتتبع كما
لو جاء الاف رجل من مكة واخبروا بوجود مكة فيحصل العلم اليقيني بذلك للعلماء والنسوان والصبيان وقد يحتاج ذلك
الى تتبع واعمال روية كقوله عم انما الاعمال بالنيات على ما ذكروه فان اليقين بكون ذلك قول النبي صلعم مختص بالعلماء بل
ببعضهم لاحتياجه الى معرفة الوسائط وتعددها بالعدد المعتبر في كل طبقة فهناك النظر الى كثرة الرواة والنقلة وثمة
الى كثرة المفتين والقائلين والعاملين ولنرجع الى بيان مدرك الاجماع على طريقة العامة وهو من وجوه ولنعلم اولا انه
لا حاجة لنا في التعرض الى القدح في ادلتهم التي اقاموها على حجية الاجماع لان الاجماع على مصطلحهم اذا ثبت فلا ريب انه
حجة عندنا ايضا ولكن نتعرض لذكر ادلتهم والكلام فيها بوجهين احدهما بيان نفس الامر والثاني اظهار ان ما يثبتون به حجية
الاجماع لا يمكن ان يعتمد عليه فيبطل كل ما يعتمدون في اثباته عليه الزاما عليهم بعد ابطال المستند ومن ذلك اصل
مذهبهم ودينهم فنحن نلزمهم اما بابطال طريقتهم من جهة عدم حجية الاجماع ان كان مستنده ما ذكروه على معتقدهم الزاما
او بمنع تحقق الاجماع المصطلح فيما يصرح بتأسيسه في مذهبنا سواء سلمنا مستندهم فيه ام لا مع ان حجية الاجماع عندهم
ليس بوفاقي بل انكره النظام وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر على ما نقل عنهم وبعضهم انكر امكان وقوعه وبعضهم العلم به ولكن
جمهورهم على حجيته وان اختلفوا ايضا في انحصارها في اجماع الصحابة او اهل المدينة وعدم الانحصار واستدل القائلون
بحجيته بوجوه من العقل والنقل من الآيات والاخبار ونحن نقتصر بما هو اظهر دلالة منها فاما الآيات فمنها
قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم الاية فانه
تعالى جمع في الوعيد بين مخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول ولا ريب في حرمة الثاني فكذا الاول وفيه
ان الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد وما قيل ان مشاقة الرسول كافية فيه مستقلا فلا حاجة الى
ضم غيره معه انه كذلك لكن متابعة غير سبيل المؤمنين غير مستقل بذلك حتى ينضم الى مشاقة الرسول فلا يتم الا بسند لا
والتمسك باصالة الاستقلال في كل منهما وان الاصل عدم انضمام كل منهما الى الاخر باطل لفهم العرف الانضمام
في مثل قولك من دخل الدار وجلس فله درهم مع ان القيد المعتبر في المعطوف عليه وهو تبين الهدى معتبر في المعطوف
والهدى في المعطوف هو دليل الاجماع فلم يثبت حجيته وايضا سبيل المؤمنين ليس على حقيقته ومن اقرب مجازاته دليلهم
وهو مستند الاجماع لا نفسه هذا جملة ما ذكروه في هذا المقام وقد اطنب الاصحاب في هذا المقام بما لا حاجة الى
ايرادها والاوجه ان يقال المراد بسبيل المؤمنين الايمان وهو ما صاروا به مؤمنين ويرد عليها ايضا ان مفهوم
اتباع غير سبيل المؤمنين عدم اتباع الغير لا اتباع سبيل المؤمنين فلا يلزم تهديد ووعيد على تارك المتابعة
ولئن سلمنا الا ترى ان ترك المتابعة ايضا هو متابعة غير سبيل المؤمنين لانا نقول المتابعة امر وجودي يحصل بحصول
المتبوع والمفروض انتفاؤه ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فان الوسط
كل شيء عدله وخياره فلا يقتضي ذلك ان من عدله الله تعالى يكون معصوما عن الخطاء عنهم قطعا وهو باطل وما يقال ان ذلك

في بيان تمسكهم بالاجماع على طريقة العامة

در تشييع مذهب تتميم ان يقال ان اثبات
حجية الاجماع بهذه الآية موقوف على حجية
الكتاب و دليل حجية الكتاب ان كان هو
الاجماع فيلزم الدور وان كان هو الروايات
مثل خبر الثقلين وغيره فان كانت اخبار
آحاد فلا تفيد الا الظن وكفاية الظن في
مثل هذا الاصل الذي هو مبنى دينهم اول
الكلام وان كانت متواترة فالقدر المسلم
انه هو لفظ الرواية وهو لا يفيد الا القطع
بالحجية في الجملة والقدر المسلم منها كان
في الظاهر

اذا اجتمعوا الا مطلقا ففيه انه تقييد بلا دليل وتخصيص قبيح مع ان التعليل بقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ظاهر في كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع نعم لك الامر مع ان المراد اما الشهادة في الآخرة كما ورد في الاخبار فهو انما يستلزم العدالة عند الاداء لا التحمل فلا يجب عصمتهم في الدنيا واما في الدنيا فهو انما يدل على قبول شهادتهم وهو لا يستلزم حجية فتويهم فالاية متشابهة الدلالة فالاولى ان يقال المراد بهم الائمة عليهم السلام كما وقع في تفسيرها ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فان مفهومه عدم وجوب الرد مع الاتفاق وفيه ان عدم وجوب الرد اعم من ان يكون جواز العمل لكون اجماعهم حجة بل انما كان من اجل ان عند كل منهم ما يكفيهم من الدليل على مطلبه من عقل او نقل مع ان عموم الجمع في قوله تنازعتم وردوا افرادي لا مجموعي كما لا يخفى وسيجيء ان بعض العامة استدل بهذه الاية على عدم حجية الاجماع واما الاخبار فمنها ما ادعوا تواتر مضمونها معنى واظهرها دلالة وهو قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطاء وفي لفظ اخر لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء ومنها قوله كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة ونحو ذلك وفيه اولا منع صحتها وتواترها بل هي اخبار احاد لا يمكن التمسك بها في اثبات مثل هذا الاصل الذي يتوادنهم عليه فضلا عن فقههم ولم يثبت دلالتها على القدر المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد المطلوب وثانيا منع دلالتها اما اولا فلان الظاهر من الاجماع هو التجامع الارادي لا محض حصول الموافقة اتفاقا فلا يثبت حجية جميع الاجماعات لانه يتوقف تحقق الاجماع على اجماع ارائهم على سبيل اطلاع كل منهم على راي الاخر واخباره موافقة الاخر وتفهيمه بالاجماع المركب وبعد القول بالفصل وغيره وهذا واضح الا ان يتوهم اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وبه يبطل السلب الكلي الذي يدعيه الخصم وثانيا ان لام الخطاء جنسية لما حققناه سابقا في محله من انها حقيقة فيه ومقتضاه عدم جواز اجماعهم على جنس الخطاء وهو لا يحصل بان يختار كل واحد من الامة خطاء غير خطاء الاخر وذلك يوجب عصمتهم ولا يقولون به فهذا من ادلة الشيعة على القول بوجوب الامام المعصوم والعجب من المخالفين حيث قالوا بمقتضاه من حيث لا يشعرون نقله المحقق البهائي عن صاحب المحصول وهو نسبه الى اكثرهم وسيجيء في مسألة تعاكس شطري الاجماع الكلام في ذلك نعم يمكن توجيه الدلالة على القول بجنسية اللام بان يتوهم اتحاد الفرد من لفظ الاجماع لا من لفظ الخطاء فيكون المراد لا يجتمع امتي على جنس الخطاء بان يختاروا فردا منها كالزنا مثلا فما اجتمعوا عليه فهو صواب وهو تقييد بلا دليل نعم يتم ذلك لو جعل اللام للعهد الذهني فيصير من باب النكرة المنفية مفيد العموم لكنه ايضا معنى مجازي للفظ وايضا الظاهر من اللفظ سيما على القول بكون الاجماع بمعنى التجامع الارادي ان اجتماع الامة لا يحصل على ما هو خطاء لا ان ما اجتمعوا عليه يعلم انه ليس بخطاء وظاهر الاول ان المعتبر في الخطاء كونه خطاء ثابتا قبل الاجماع فالغرض نفي اجتماع الامة على ما هو خطاء عندهم لا ان ما اجتمعوا عليه يكشف عن انه صواب ليس بخطاء وان قلنا بكون الالفاظ اسامي للمهيات النفس الامرية والحاصل ان هذه الرواية وما في معناها ظاهرة في مذهبنا لما فيه من لزوم معصوم في كل زمان ويؤيده ايضا ما رووه من قوله عليه السلام لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يقوم الساعة وهو ايضا يشعر بان تقييد اجتماعهم على الخطاء انما هو لاجل انه لا بد ان يكون طائفة من امته على الحق كما نبه عليه بعض المحققين قال وهو ما يقوله اصحابنا من وجوب دخول المعصوم في الاجماع حتى يكون حجة فيلزم المخالفين ان يقولوا بان حجية الاجماع انما هو من اجل ذلك كما يقوله اصحابنا لا لانه اجماع من حيث انه اجماع واما قوله لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء فمع ما فيه من اكثر ما مر من القدح في السند والدلالة ان ظاهرها معقول عندنا ولا يصدر مثل هذا القبيح عن الله تعالى ولكن لا ينفي صدوره عن الخلق ويتم الكلام في البلاغ فتامل

واما الادلة العقلية التي اقاموها على ذلك فاقواها ان العلماء اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجتمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ وظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء المخالف للاجماع حقا وهو يقتضي حقية ما عليه الاجماع وهو المطلوب واجيب اولا بالنقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود على انه لا نبي بعد موسى وامثال ذلك ورد بان اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفاسد فيه كثير واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني بين لا يشتبه على اهل المعرفة والتميز واجماع اليهود والنصارى عن الاتباع لاحاد الاوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وبالجملة فانما يرد نقضا اذا وجد فيهما ما ذكرنا من القيود وانتفاؤه ظاهر وقد يعترض بانه لا حاجة في هذا الاستدلال الى توسيط الاجماع على تخطئة المخالف لانه لو صح لاستلزم وجود قاطع في كل حكم وقع الاجماع عليه وقد يجاب بان كل المجمعين ليسوا بقاطعين على خطاء مخالفيهم بل ربما يكون كل حكم منهم ظنيا مستندا الى امارة لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل ولذلك قال في الاستدلال اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف ولم يقل على تخطئة المخالف واعترض عليه ايضا بانه مستلزم للدور لانه اثبات للاجماع بالاجماع ورد بان وجود هذا الاجماع الخاص دليل على حجية الاجماع لاستلزامه ثبوت امر قطعي يدل عليها كما ان حجية الاجماع موقوفة على وجود هذا الاجماع الخاص ووجود هذا الاجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالته على وجود قاطع يدل عليها لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع هكذا قرروا [illegible] الاعتراضات واقول ان كان مراد المخالف من حجية الاجماع هو حجيته من حيث هو اجماع كما هو الظاهر من كلامهم بل هو صريح اكثرهم فلا يتم الاستدلال لان مرادهم ان كان من العلماء المجمعين حتى القطع بتخطئة مخالف الاجماع علماء الامامية ايضا ومن الاجماع الذي يخطأ مخالفه ما اشتمل على الامام المعصوم فلا ريب في حقية ما ذكروه ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع من حيث هو فلا ينفعهم والا فان لم يعلم دخول المعصوم او علم خروجه عن الاجماع الذي يخطأ مخالفه فلا نسلم اجماع جميع العلماء حتى الامامية على القطع بتخطئة المخالف وبدونه يمنع حكم العادة على ما ذكروه ولو فرض موافقة الامامية على القطع بتخطئة المخالف وان لم يعلم دخول المعصوم فيهم فنقول ان كان موافقة الامامية في القطع على التخطئة بحيث يحصل القطع معه بكونه قول المعصوم فيكون حجية الاجماع الذي يحكم بخطاء مخالفه للاجماع المصطلح لا لاجل قضاء العادة بذلك وبدونه فنمنع ايضا حكم العادة على ما ذكروه ويظهر ثمرة هذا الكلام في امثال زماننا حيث لا يمكن تحقق الاجماع على مصطلح العامة بحيث يحكم بكون الامام المنتظر منهم وكذا في عصر النبي صلى الله عليه وآله مع فرض علم معصوم آخر حال انعقاد الاجماع لانه لا يستحيل ذلك عندنا ايضا مع ان القدر المسلم في قضاء العادة على ما ذكروه هو ما لو كان عدد المجمعين عدد التواتر حتى يمكن القطع بتخطئة مخالفه والجواب بان الدليل ما مضى في اجماع المسلمين من غير تقييد واشتراطهم خطوء المخالف مطلقا لا يخفى ما فيه فان دعوى كونهم قاطعين بتخطئة المخالف لا بد ان تكون قطعية ومجرد ظهور اللفظ في ارادة العموم لا يكفي في ذلك مع ان المجمعين على القطع بالتخطئة لو ادعوا ذلك في خصوص مثل هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدده حد التواتر لم يسمع منهم ودعوى حكم العادة على ما ذكر غير مسموعة نعم يمكن ان يتم الاستدلال بناء على كون المطلوب اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وكيف كان فما ذكروه من الادلة من العقل والنقل لو تمت فلا يضرنا بل ينفعنا ولو لم يتم فايضا لا يضر من نابيه لانا نثبت حجية الاجماع واكثر ادلتهم مطابقة لمقتضى مذهب الشيعة في حجية الاجماع يظهر لمن تامل فيها بعين التحقيق والانصاف ولنذكر هنا شيئا من الشكوك والشبهات التي اوردوها في المقامات الثلاثة المتقدمة ونجيب عنها فمنها ما ذكره

في نفي امكانه وهو ان الاتفاق اما عن قطعي او ظني وكلاهما باطل اما القطعي فلان العادة تقتضي نقله الينا فلو كان لنقل
ولكن لم ينقل ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظني فلقضاء العادة بامتناع الاتفاق عليه لاختلاف القرائح وتباينهم وذلك
كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء وما ذلك الا لاختلاف الدواعي وورد بمنع حكم العادة
بنقل القطعي اذا اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع ونقله ايضا لا يغني عن الاجماع لظهور كمال الفائدة في تعدد الادلة
سيما مع كون القطعيات متفاوتة في مراتب القطع وبمنع استحالة الاتفاق على الظني سيما اذا كان جليا واضح الدلالة
معلوم الحجية مع انا سنثبت امكان العلم به فكيف يمكن التشكيك في امكانه ومنها ما ذكروه في نفي امكان العلم به وهو انه
لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام لانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن اقوالهم
مع احتمال اخفاء بعضهم لئلا يلزمه الموافقة او المخالفة او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر او اسره في المطمورة او كذبه
في قوله رايي كذا مع ان العبرة بالراي دون اللفظ مع احتمال رجوع بعضهم عما قال بعد الاستماع عن الاخر وفيه ان هذه شبهة
في مقابل البديهة لحصول العلم بمذهب جميع علماء الاسلام بان رايهم وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحوهما ومذهب
علماء الشيعة بان رايهم حلية المتعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم بمذاهبهم على سبيل البداهة فكيف لا يمكن
حصول اليقين بالنظر مع ان مرتبة البداهة متاخرة عن النظر ولا ريب ان اعيان العلماء غير معروفة باجمعهم في ذلك
فضلا عن حصول الاستماع منهم وليس الداعي الى ذلك امر عقلي حتى يتوهم ان العلم باجماعهم انما هو بحكم العقل بان العقلاء
يجمعون على ذلك لاجل عقلهم مع ان العقليات ايضا مما وقع فيه الاختلاف كثيرا كما لا يخفى على المطلع بها ومنها
ما ذكروه في نفي حجيته فمنها ما ذكره العامة مثل قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فان تنازعتم في شيء فردوه الى
الله والرسول فظهر منهما ان المرجع والمعول انما هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب تبيانا لا ينافي تبيانية غيره
وان المجمع عليه لا تنازع فيه ومثل قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفيه منع واضح واما ما ذكره بعض القاصرين
من الخاصة فهو امور الاول انه يجوز الخطاء على كل واحد من المجمعين فكذا المجموع وهو بعينه الشبهة التي اوردوها
على نفي التواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى فان للاجماع تاثيرا واضحا في حصول الاعتماد بل
في الاجماع اظهر منه في الخبر الثاني ان المعصوم لو كان معلوما بشخصه فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع على
رايه وقوله وجوابه انه قد لا يمكن الوصول الى خدمته ولكن يمكن العلم الاجمالي بقوله ورايه وقد بينا امكان العلم الا
كما يحصل في الضروريات وانه يمكن العلم برايه في زمان حضوره بسبب اقوال بعضه كما يمكن ضرورة الحكم بديهيا في زمانه مع
عدم الاستماع من لفظه ومن ذلك يظهر عدم الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة الثالث وقوع الخلاف في حجية
الاجماع وفي ادلة حجيته كما مر وفيه مع ان علماء الشيعة المعتنين باقوالهم لم يختلفوا في حجيته وكل المحققون من العامة
ونسبة بعض العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة افتراء او اشتباه لفهم مقصد الشيعة فانهم يمنعون حجية الاجماع من حيث
انه اجماع لا مطلقا مع ان وجود الخلاف لا ينفي الحجية وكذا اختلاف مدارك الحجية كما يلاحظ في حجية خبر الواحد وغيره بل الخلاف
موجود في اصول الدين واصول المذهب بل في جميع العقليات الا ما شذ وندر الرابع وجود المخالف في اكثر الاجماعات
وفيه انه ان اراد ان وجود المخالف يمنع عن تحقق الاجماع فهو انما يصح على طريقة العامة مع ان بعضهم ايضا لا
يعتبر خلاف النادر واما على طريقتنا فلا يضر وجود المخالف اما على المختار من الطرق الثلثة فلما عرفت ان المناط هو
حصول الجزم بموافقة المعصوم ولو باتفاق جماعة من الاصحاب واما على المشهور بين القدماء فلانه لا يضر خروج معلوم النسب
بل ولا المجهول النسب ايضا اذا علم انه ليس بمعصوم بل يكفي فيه العلم الاجمالي بان غير الخارجين الذين علم انهم ليسوا بائمة

كلهم متفقون

كلهم متفقون على كذا بحيث يحصل العلم بان الامام فيهم مع انه يحتمل تقدم المخالف على تحقق الاجماع او تاخره عنه مع عدم
اطلاعه على الاجماع اذ لم نقل بان كل اجماع محقق لا بد ان يحصل العلم به لكل احد سواء كان في حال الحضور او الغيبة
بل الاحكام الثابتة من الشرع على اقسام منها بديهي ومنها يقيني نظري للخواص ومنها ظني للخواص مجهول للعوام
والنظري اليقيني ربما يكون يقينيا لبعض الخواص ظنيا لبعض اخر ومرجوحا عند بعض اخر اذ اسباب الحدس والتتبع
مختلفة فيتفاوت الحال بالنسبة الى الناظرين والمتتبعين الا ترى ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع ان
ابن الجنيد قال بجوازه ولا ريب ان الحرمة اجماعي وكذا الحال في وجوب قراءة دعاء الهلال مع ان ابن ابي عقيل قال
بوجوبه وان شهر رمضان يعتبر فيه الرؤية لا العدد مع ان الصدوق فيه مخالف فيه وهكذا ولا يتفاوت الحال بين زمان
الحضور والغيبة فتحقق الاجماع في كل واحد من الازمنة بالنسبة الى الاشخاص اما يقيني او ظني واليقينيات مختلفة
في مراتب القطع والظنيات في مراتب الرجحان فلا يلزم اطراد الحكم والقول بان الاجماع المتحقق في نفس الامر لا بد ان يحصل
به العلم لكل احد ولا بد ان لا يوجد له مخالف نعم لا مضايقة من القول باحتمال السهو والغفلة والاشتباه في الحدس
وذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا ينافي الغفلة والاشتباه والخطاء في اصول الدين والعقليات مع حصول
الخطاء فيهما من كثير وان اراد ان وجود المخالف يمنع عن الاحتجاج بالاجماعات المنقولة ويورث العلم بخطاء المدعين
فان اراد انا نجزم مع وجود المخالف بخطائهم في الدعوى فهو في غاية الظهور من البطلان لما عرفت من امكان حصول
العلم مع وجود المخالف وان اراد ان ذلك يورث ضعف الاعتماد عليه ففيه مع انه لم يتم لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب
بطلان مطلق الاجماع ولا مطلق الاجماع المنقول الا ترى ان خروج بعض اخبار الاحاد عن الحجية لا يوجب عدم
حجية مطلق الاخبار وكذا تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العام عن اصالة العموم وكذا المخالفات
الواقعة في ساير المسائل وساير الادلة لا يوجب عدم الاعتماد باصل العلم **تنبيهات** الاول اذا افتى
بعض المجتهدين بقول وشاع بين الباقين من غير انكار له وهو المسمى بالاجماع السكوتي فهو ليس بحجة خلافا لبعض اهل
اهل الخلاف لان الاجماع هو الاتفاق ولم يعلم لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين واحتمال التوقف والمهل
للنظر او لتجديد النظر ليكون ذا بصيرة في الرد على مذهبنا في غير المعصوم ولاحتمال خوف الفتنة بالانكار او غير ذلك
من الاحتمالات فلا يكشف السكوت عن الرضاء نعم اذا تكرر ذلك في وقايع متعددة كثيرة في الامور العامة
البلوى بلا نكير بحيث يحكم العادة بالرضا فهو حجة الثاني قال في لم الحق امتناع العلم بكون المسئلة اجماعية في
زماننا هذا وما ضاهاه الا من جهة النقل عن الازمنة السابقة على ذلك اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو
موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه
فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث
تعتبر او مع القراين المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة الى ان قال والى مثل هذا نظر بعض علماء
اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين
يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل اقول لا ريب في امكان حصول العلم في هذا الزمان ايضا كما اشرنا على الطريقة التي
اخترناها فانه يمكن حصول العلم من تتبع كلمات العلماء ومؤلفاتهم باجماع جميع الشيعة من زمان حضور الامام الى
زماننا هذا لبيان اختلافهم وكل ظهور مخالف مع قضاء العادة بان المتصدين لنقل الاقوال حتى الاقوال الشاذة
والنادرة حتى من الواقفية وساير المخالفين لو كان قول في المسئلة من علمائنا لنقلوه واذا انضاف الى ذلك دعوى

جماعة منهم الاجماع ايضا وكذا سائر القرائن مما اشرنا سابقا فيمكن حصول العلم بكونه اجماعيا بمعنى كون اجماعهم كاشفا عن
موافقتهم لرئيسهم وما قيل انهم لعلهم اعتمدوا على دليل عقلي ولو وصلنا لظهر عدم دلالته على المطلوب ولم يعتمدوا على ما
صدر من المعصوم من قول او فعل او تقرير ففيه ما لا يخفى اذ هذا الكلام لا يجري في الامور التي لا مجال للعقل فيها اصلا
العقد بل كلها من هذا الباب وما يمكن استفادته من العقل فان كان من جهة ادراك حسن ذاتي فلا اشكال في كونه متبعا　او قبح ذاتي
سواء انعقد عليه الاجماع او لا وان كان من باب استنباط او تخريج او تفريع فالعقل يحكم والعادة تقتضي بعدم اتفاق آراء
هذا الجم الغفير المخالفة المذاق المتباينة المشرب على دليل غير واضح المأخذ كما اشرنا سابقا سيما واصحابنا لا يعملون
بامثال ذلك وان كان مأخوذا من النص فهو المطلوب نعم يظهر الاشكال فيما لو استدلوا بعلة غير معلومة
المأخذ كما استدلوا على لزوم تقديم الشاهد والتزكية على اليمين اذا كان المثبت للحق هو الشاهد مع اليمين وانه
لو قدم اليمين وقعت ملغاة بان وظيفة المتعي هو البينة واليمين متمم ويمكن ان يقال بان هذا ايضا في الحقيقة اتفاق
امر على امر شرعي وهو كون اليمين متلبسة بوصف المتممية فاتفاقهم على هذا التعليل ايضا اتفاق على امر شرعي فان حصل　ولازمه التلازم
من التتبع اجماع السلف والخلف على اصل الحكم فلا يضر هذا التعليل ولا يقدح في امكان دعوى الاجماع ان هذه العلة
غير واضحة المأخذ ولا دليل على حجيتها لامكان دعوى الاجماع على اصل العلة ايضا نعم على ما اختاره من الطريقة
لا يتم دعوى حصول العلم بالاجماع في امثال هذا الزمان بل الشكل ثبوته في زمان الحضور ايضا الا بان يؤول كلامهم بما
ذكرنا سابقا من ان المراد من حصول العلم باقوال العلماء حتى الامام العلم الاجمالي لا العلم بهم تفصيلا حتى ينتفي فائدة
الاجماع ويكفي في ذلك عدم معرفة آرائهم تفصيلا وان فرض معرفتهم باشخاصهم مفصلا لو شاهدهم ولقيهم وبالجملة
انكار امكان العلم بالاجماع في هذا الزمان مكابرة وان كان انعقاده في الازمنة السابقة وكيف يمكن قبول امكان حصول
العلم بالبديهي بسبب التسامع والتظافر للعوام والخواص ولا يمكن دعوى العلم النظري للعلماء المتفحصين المدققين
وبالجملة فيمكن حصول العلم الضروري بكون الشيء مجمعا عليه والعلم النظري ودونهما الظن المتاخم للعلم اذ كثيرا ما
يحصل لنا الظن المتاخم للعلم بكون المسألة اجماعية بسبب القرائن والتتبع التام ويختلف الحال في اليقين ومراتبه
والظن ومراتبه بحسب المتتبعين ولعل الاجماع الظني ايضا يكون حجة كما سيشير اليه فيما بعد لو لم يكن هناك دليل اقوى منه
والى ما بيناه يرجع كلام العلامة في جواب ما نقله في آه عن بعض علماء اهل الخلاف حيث قال انا نجزم بالمسائل المجمع عليها
جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وحاصله انه لا ينحصر العلم
بحصول الاجماع في زمن الصحابة بل يحصل في امثال زماننا ايضا بالتسامع والتظافر ان المسألة اجماعية من دون ان
ينقل بدا بيد اصل الاجماع من الزمان السابق الى الزمان اللاحق وغفل صاحب المعالم عن مراده واعترض عليه بان ذلك
لا ينافي ما ذكره بعض العامة حيث اراد حصول العلم الابتدائي وما ذكره العلامة اراد به حصول العلم بالنقل وآتماد عا
الى هذا الاعتراض افراد الضمير المجرور في كلمة عليه وقرينة المقام ومقابلة الجواب للسؤال شاهد على ان مرجع الضمير كل
واحد من فتاوى العلماء المجمعين كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر ما في قوله فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب لانهم عدول ثقات
وادعوا العلم بحصول الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكون لنا بمنزلة خبر صحيح اخبر به العدل عن امام بلا واسطة مع ان ما
ذكره موافقا للشهيد من ارادة الشهرة لا يليق بمن هو دونهم بمراتب فكيف بهم وهم امناء الائمة ونواب الائمة ومتكفلوا
ايتامهم الورعون المتقون الحجج على الخلق بعد ائمتهم وهذا منهم تدليس وخداع حيث يصطلحون في كتبهم الاصولية ان
الاجماع هو الاجماع الكاشف عن رأي امامهم ويطلقونه في كتبهم الفقهية على محض الشهرة حاشاهم عن ذلك نعم

نظر في الغفلة

نظر في الغفلة والاشتباه عليهم لا يتغير واحتمال الخطاء لا يوجب الحكم ببطلانه في نفس الامر وعدم جواز الاعتماد على الظن
الحاصل به لو لم يزاحمه ظن اقوى او لم يظهر من الخارج قرائن تدل على غفلته في دعوى الاجماع واشتباهه في حدسه وكيف
لا وجه لسائر التوجيهات التي ذكره الشهيد في الذكرى ايضا من انهم ارادوا بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى
الاجماع الا ان يرجع الى الاجماع على مصطلح الشيخ وقد عرفت ضعفه وانه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ ايضا يريد من
الاجماع الذي يدعيه مطلق مصطلح المشهور كما سيشير اليه او ارادوا بالاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا
الى الائمة او تاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد كجعل الحكم من باب التخيير وكل ذلك بعيد كما
ما اشير اليه منقول تلك الاجماعات اجماعات نقلها العلماء ومن يقول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد يقول
بحجيتها الا ان يعارضها اقوى منها من الادلة وظهور الخلل في بعضها لا يوجب خروج اصل الاجماع المنقول عن الحجية او
تنبيه الثالث　كون جميع تلك الاجماعات باطلة في نفسها الثالث قد عرفت ان الاجماع هو اتفاق الكل او اتفاق جماعة يكشف
عن رأي الامام فاما لو افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف لم يحصل القطع بقول الامام فهو ليس باجماع جزما
قال الشهيد في الذكرى وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة عقلية او نقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع
عن الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد تطرق الدروس الى كثير من
الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرقة المنافية وعدم تطرق الباقين الى الرد له مع ان الظاهر وقوفهم
عليه وانهم لا يقرون ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين قلت ينبغي
قول اولئك سليما عن المعارض ولا فرق بين كثرة القائل بذلك وقلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب يتمسكون
عمر بن حنظلة　بما يجدونه في شرائع الشيخ ابي الحسن بن بابويه رحمه الله عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزل
فتاويهم بمنزلة رواياتهم هذا مع تقدير هذا الفرض اذ الغالب وجود دليل دال على ذلك القول عند التامل وقال
في المعالم بعد ما نقل كلامه الى قوله عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما يؤمن معها تعمد
الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمأمون على الظنون اقول ويجيء منه في مباحث الاجتهاد
استدلاله بما يدل على كفاية الظن مطلقا اذا انسد باب العلم ولا ريب ان ما ذكره من الظنون القوية فلو لم يعارضه
ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه سيما اذا كان القائل به في غاية الكثرة الا ان الفرض بعيد كما ذكره في
تنبيه الرابع　الذكرى الرابع قال في الذكرى الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجية
فهو قريب لمثل ما قلناه يعني قوله لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم الى آخر ما ذكره ولقوة الظن
في جانب الشهرة سواء كان اشتهارها في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى اقول وقوله لقوة الظن يحتمل ان يكون
المراد به بيان كون الظن الحاصل من جانب المشهور اقوى من الظن الحاصل من مخالفهم ولما كان المفروض في المسألة انتفاء
عدم العلم بالمخالف فلم يتعرض لذلك وما ذكره قوي يؤيده قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ
النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه والاعم منه
والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول بكون الاصل
العمل بالظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل يقوى حجية الشهرة واذا كان معها دليل ضعيف فالامر اولى بالقبول
سيما اذا كان الدليل الذي في الطرف المخالف قويا بل كلما كان الادلة والاخبار في جانب المخالف اكثر واصح يتقوى جانب
الشهرة ويضعف الطرف الآخر ثم ان صاحب المعالم اعترض على الشهيد بمثل ما سبق وبان الشهرة التي يحصل منها قوة الظن

في الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده فان اكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ كما نبه عليه والده
في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد زمن الشيخ كانوا يتبعونه
في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ
ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته ثم نقل عن والده
تاييدا لما ذكره من كلام بعض اصحابنا وانت خبير بان هذا الكلام في غاية البعد فان توجيه كلام والده لا يمكن بمثل
ما نقلناه عن الشهيد ره فيما لو لم يعرف خلاف الجماعة ولم يظهر مستندهم في الحكم فان ذلك في المقام الذي لم يظهر مستند
الحكم ولا بأس ح بمتابعتهم لحصول الظن بان قولهم كان عن دليل شرعي ح واما القول بان كل مشهور بعد زمان الشيخ
هو من هذا القبيل فلا ريب انه اعتساف اذ انا نعتقد كلامه على ظاهره من تجويز تقليد الجماعة للشيخ مع نص بعضهم بحرمة
التقليد على المجتهد فهو جراءة عظيمة ولا ريب ان ذلك في معنى تفسيقهم مع انا نرى مخالفتهم له كثيرا بل اكثر من مخالفة
القدماء بعضهم لبعض واعتراضهم عليه في غاية الكثرة على انا نقول ان كتب الشيخ ره كثيرة وفتاويه في كتبه مختلفة بل له
في كتاب واحد فتاوى مختلفة فهذه الشهرة حصلت في اي موضع وبمتابعة اي فتوى من فتاويه وتقليد اي كتاب من كتبه اذ
قل ما يوجد قول بين الاصحاب الا وللشيخ موافقة فيه فربما وافق الشهرة فتواه في النهاية وخالفت فتواه في المبسوط وربما
كان بالعكس وربما كانت موافقة للخلاف وهكذا وبالجملة هذا الكلام من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان فان كان اعتمادهم
على كتاب النهاية فسائر كتبه متاخرة عنه فهي اولى بالاذعان مع ان المش ربما كان موافقا للخلاف والمبسوط وان كان
بالعكس فربما كانت موافقة للنهاية وهكذا نعم يمكن ترجيح الشهرة الحاصلة بين القدماء من جهة قربهم بزمان المعصوم
وان كان لترجيح الشهرة بين المتاخرين ايضا وجه لكونهم ادق نظرا واكثر تاملا ورب حامل فقه الى من هو افقه منه فعلى
المجتهد التحري والتامل وملاحظة رجحان الظن بحسب المقامات وقد وجدنا المقامات مختلفة في غاية الاختلاف ورب مرجح
عندنا شهرة القدماء تارة وشهرة المتاخرين اخرى وتارة وجدنا مشهور الاصل واخرى وجدناها مستقلا في الحكم ومحلا
للاعتماد ثم ان ههنا كلاما وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها
وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ويمكن دفعه بان الذي يقوله القائل هو حجية الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم
عدم حجيته هو الشهرة في المسألة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا منافاة ووجه الفرق ابتناء المسألة الاصولية على دليل
عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الائتمان على الخطاء في الظنون وهو لا ينافي ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم
الا ما اخرجه الدليل كالقياس والعلة المنصوصة وغيرهما فما يحصل من الظن بصدق الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن
الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور الخامس قد يطلقون الاجماع على غير مصطلح الاصولي كاجماع اهل العربية
والاصوليين واللغويين ومثل قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واجمع الشيعة على رواية فلان وهذا ليس
كاشفا عن قول الحجة لكنه مما يعتمد عليه في مقام الترجيحات ومراتب الظنون

قانون لا يجوز خرق الاجماع المركب
عندنا سواء كان مركبا عن قولين او اكثر فلا يجوز القول الزائد على ما اجمعوا عليه وذلك قد يحصل بملاحظة ورود حكمين
او احكام متعددة من الاحكام الشرعية على موضوع واحد بحسب اقوال الامة ثم حكم آخر من آخر وقد يحصل بملاحظة ورود
حكمين من فريقين منها على موضوع كلي ثم حكم آخر في بعض الافراد مثال الاول ان القول من الشيعة منحصر في استحباب الجهر
بالقراءة في ظهر الجمعة مثلا والقول بحرمته فالقول بوجوبه خرق للاجماع المركب ومثل ان المشتري اذا وطئ الجارية البكر
ثم وجد بها عيبا فقيل لا يجوز الرد وقيل يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت ما بين الثيبوبة والبكارة فالقول بردها مجانا

خرق للاجماع

خرق للاجماع المركب ومثال الثاني ان الشيعة مختلفة في وجوب الغسل بوطي الدبر فمن قال بالوجوب في المرأة قال به في الغلام
ومن لم يقل به لم يقل به في شيء منهما فالقول بوجوبه في بعض افراد الدبر وهو دبر المرأة دون الرجل خرق للاجماع المركب
وكذلك مسألة الفسخ بالعيوب فان الامة مختلفة فيه فقيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بها كلها فالقول بالفسخ في بعض
العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب وقد يسمى هذا قولا بالفصل ويقولون لا يجوز القول بالفصل ويتمسكون بعدم القول
بالفصل في تعميم الحكم في كل واحد من القولين بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون انه اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين في
حكم فلا يجوز القول بالفصل بينهما وذلك اذا لم يكن هناك كلي جامع لموضوع المسئلتين مثل الدبر والعيب ومن امثلته
ان بعضهم قال بان المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغائب وبعضهم يقتل المسلم بالذمي ويصح بيع الغائب فالقول بالقتل
وعدم الصحة قول بالفصل بين المسئلتين فقد يجتمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل وقد يتفارقان من الجانبين
فمادة الاجتماع هو مسئلة وطي الدبر والفسخ بالعيوب وامثالهما ومادة الافتراق من جانب خرق الاجماع المركب هو مسئلة
الجهر في ظهر الجمعة ورد الجارية الموطوءة وامثالهما واما من جانب القول بالفصل فامثلته كثيرة يتضح في ضمن ما نتلو عليك
فاستمع لتحقيق هذا المقام على ما يستفاد من كلماتهم وهو انه اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين او اكثر فان نصوا على عدم الفصل
بينهما بان يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان لم يظهر التصريح به من كلامهم فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعده في كل الاحكام
او بعض الاحكام وله صور ثلث الاولى ان يحكم الامة بحكم واحد فيهما مثل انهم يستدلون لوجوب الاجتناب عن البول
بقوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فالحكم من الامة للبول واحد وهو النجاسة وهم متفقون على عدم الفصل
بين وجوب غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه المأكول والمشروب والمساجد والمصاحف وغير ذلك وكل سائر احكام النجاسات
فاتفقوا على عدم الفصل بين احكام المذكورات بالنسبة الى ملاقاة البول مع كون الحكم واحدا ايض فهذا في الحقيقة اجماعان
بسيطان وليس هنا اجماع مركب وموارد هذه الصورة في الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء الثانية ان يحكم
بعض الامة في المسئلتين بحكم وبعض آخر بحكم آخر مثل ان بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل الذي في الاناء بولوغ الكلب
وكذا بنجاسة القليل الذي دخل فيه الدجاجة التي وطأت العذرة وكل غيرهما من افراد الماء القليل واقسام النجاسات
والآخر يقول بعدم نجاسته بشيء منها في شيء من افرادها وهذا ايض مما اجتمع فيه الاجماع المركب مع عدم الاتفاق على عدم
الفصل فهناك اجماع بسيط ومركب وذلك ايض في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة الثالثة ان لا يعلم حكم منهم فيهما
بخصوصه وان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية التي لم يتعين فيها حكم بحيث ينعقد
عليه اجماع بسيط او مركب سواء كان في اول الاطلاع على المسئلة وابتداء البحث في خصوص حكمها او بعد الاطلاع والفحص
وقبل استقرار الامر على حكم او حكمين مثل انا اذا لم نعلم حكم تذكية المسوخ فاذا ثبت جواز تذكية الذئب من جملتها من اجل
ما دل على جواز تذكية السباع فنحكم بجواز التذكية في الباقي ان ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل وهكذا في الحشرات
بعد اثبات حكم المسوخ بما ذكرنا وقد اثبتنا جواز ذبحها وامثال ذلك ايض كثيرة وان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم
على ذلك ولكن لم يكن فيهم من فرق بينهما ايض فان علم اتحاد طريق الحكم فيهما فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفرق مثاله
من ورث العم ورث الخالة ومن منع احدهما منع الاخرى لاتحادهما في الطريقة وهي قوله تع واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض ومثله زوج وابوان وامرأة وابوان فمن قال للام ثلث اصل التركة كابن عباس قال به في الموضعين ومن قال لها ثلث
الباقي بعد فرضها قال في الموضعين الا ابن سيرين فقال في الزوج بمثل قول ابن عباس دون الزوجة وعكس آخر وان لم يعلم اتحاد
الطريقة فقال العلامة ره الحق جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه او مثله وكذا

منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يواخذ في حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان وقال في آخره والذي يأتي على مذهبنا
عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا أقول وهذا لا يتم الا مع العلم بعدم خروج قول الامام من القولين المفروض
عدم ثبوت الاجماع ويمكن التكلف في ارجاع كلامه الى صورة الاجماع ولكنه بعيد فلنرجع الى ما كنا فيه ونقول لا يجوز خرق
الاجماع المركب بنحو ما علم ان قول الامام ليس بخارج عن احد الاقوال فان الخروج عن الكل واختيار غيره يوجب ترك قول الامام
يقينا فهذا هو الوجه فيما اخترناه من المنع مطلقا واما العامة فاكثرهم قد وافقنا على ذلك وذهب الاقلون منهم الى الجواز و
فصل ابن الحاجب ومن تبعه بان الثالث ان كان يرفع شيئا متفقا عليه كمسألة رد البكر مجانا فلا يجوز والا فيجوز كمسألة فسخ
النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسألة مذهبا فلم يخالف اجماعا وبعضهم مثل قتل الذمي وبيع الغائب المتقدم فههنا
مسألتان خالف في احدهما بعضا وفي الاخرى بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه واستدل المانعون منهم
بانهم اتفقوا على عدم التفصيل في مسألة العيوب ومسألة الام فالمفصل خالف الاجماع ورد بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل فان
عدم القول بالفصل ليس قولا بعدم الفصل وانما الممنوع مخالفة ما قالوا ابنه لا ما لم يقولوا بثبوته وبعضهم مسألة قتل
الذمي وبيع الغائب واعترض بان من قال بالايجاب الكلي في مثل مسألة العيوب يستلزم قوله بطلان السلب الجزئي الذي هو نقيضه
قطعا بل بطلان التفرقة ومن قال بالسلب الكلي يستلزم قوله بطلان الايجاب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة
والقول بالتفصيل مركب من الجزئيين فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه قطعا ولا يخفى ما فيه فان دلالة
القول في القضية الكلية ان سلمت من باب الالتزام البين بمعنى الاعم كما في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الترك كما مر لكن بطلان
احد جزئي المركب انما يستلزم بطلان المركب من حيث انه مركب لا من حيث سائر الاجزاء ايضا مع انه لا تركيب هنا حقيقة بل
الجزئيان كل منهما مسألة برأسها اتفق للقائل القول بهما ثم لا بشرط اجتماع كل منهما مع الآخر ولا بشرط التركيب فلا دلالة
في احد من القولين الا على بطلان احد من الجزئيين فلم يثبت اجماع الفريقين على بطلان كل منهما واما ما قيل من ان اتحاد
الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الامة وان لم يقولوا بصريحه والتفصيل ينافيه وجوابه ان اللازم لقولهم انما هو نفس اتحاد
الحكم في كل الافراد بلزوم نفي القول باتحاد الحكم في كل الافراد وما يفيد في نقض الاجماع هو الثاني لا الاول سلمنا
لزوم الثاني ايضا لكن لا يلزم من القول باتحاد الكل في الحكم لزوم انضمام كل منهما بالآخر لان الحكم انما يتعلق بكل واحد من
الافراد لا بالافراد بشرط تركبها واجتماعها سلمنا جميع ذلك لكن المسلم من العقاب على مخالفة الاجماع والقدر الثابت بالحجية
من الاجماع هو ما علم اتفاقهم على نفي بدله لا انهم المقصودة لا التبعيات ودلالتهم التي انبنت على ذلك انما يصرف الى
ذلك واستدل المانعون ايضا بان فيه تخطئة كل فريق في مسألة وفيه تخطئة كل الامة والادلة السمعية تنفيها ورد
بان المنفي تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطئ كل بعض في مسألة غير ما اخطا فيه الآخر فلا
ينفي أقول وقد مر هنا ما يجدي في هذا الكلام وما يتعلق به في خصوص الاستدلال بقوله لا تجتمع امتي على
الخطاء بجعل اللام للجنس او للعهد ولكن الاظهر على مذهبهم في هذا المقام هو قول المانع كما بينا احتج المجوزون
بان اختلافهم دليل على ان المسألة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد وادى اليه فيجوز احداث الثالث واجيب
بان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك اجماع مانع فاذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كانت
المسألة اجتهادية وهنا استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث واحتجوا ايضا بمسألة الام ومخالفة ابن سيرين
وتابعي آخر وعدم انكارهم عليهما واجيب بانه كان فيما من الجائز فيها لم يكن فيه مخالفة للاجماع كالفسخ بالعيوب
يشكل هذا الجواب بان الظاهر انهما اتخذا طريق المسلمين الا ان يمنع ذلك واما عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت

ثم ان الكلام في تحقق الاجماع المركب وحجيته واقسامه من القطعي والظني وغير ذلك نظير ما مر في الاجماع البسيط فلا حاجة الى
الاعادة **قانون** اذا اختلفت الامة على قولين ولم يدل على احدهما دليل قطعي او ظني يرجح على الآخر فمقتضى
طريقة العامة الرجوع الى مقتضى الاصل ان لم يكن موجبا لخرق المتفق عليه والا فالتخيير واما على مذهب الامامية ففيه قولان
نقلهما الشيخ في العدة احدهما اسقاط القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على الاختلاف مذاهبهم وثانيهما
التخيير وانه يجري مجرى خبرين تعارضا ولم يكن مرجح لاحدهما ورد الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام واختار الثاني
واعترض المحقق ره بان في التخيير ايضا ابطالا لقول الامام لان كلا من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول
الآخر فلو خيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض فان التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم لا قول في
المسألة يوجب طرح كل واحد من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين المتعارضين وحكم كل واحد منهما ببطلان القول الآخر وعدمه
متحقق في نفس الامر لا ينافي تجويزه العمل به للجاهل كما انه لا يجوز للمجتهد منع مقلد مجتهد آخر عن تقليده وان علم خطاءه
في المسألة بل له ان يجوز تقليده اذا كان اهلا للاجتهاد وبرضيه فيه فان الترخيص في التقليد غير امضاء نفس الحكم والظاهر
الرضا به بالخصوص ثم ان فرض اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على احد القولين فقال الشيخ يجوز ذلك على قول من قال
بالرجوع بمقتضى العقل واسقاط القولين لانعقاد الاجماع ح على ما اجمعوا عليه واما على مختاره من التخيير فيصير لانه
يوجب بطلان القول الآخر والمفروض ان التخيير بينهما وهو ينافي البطلان وهو ضعيف لان التخيير انما كان في العمل لجهالة
قول الامام بخصوصه وبعد انعقاد الاجماع يتعين قول الامام ويظهر بطلان القول الآخر ولا منافاة بين عدم ظهور
البطلان وجواز العمل به في وقت وظهور البطلان وعدم جواز العمل به في وقت آخر ولا يجوز تعاكس الفريقين عند اصحابنا
للزوم رجوع المعصوم عن قوله اللهم الا اذا كان القولان منه وكان احدهما من باب التقية وهو خلاف الاصل لا
يصار اليه الا مع الثبوت وربما يستدل على عدم جواز التعاكس بقوله ع لا تجتمع امتي على الخطاء بناء على كون اللام للجنس
للزوم الاجماع على جنس الخطاء ح فان من عدل عن الخطاء يلزمه الخطاء اولا ويلزم الفرقة الاخرى بعد عدولها عن الصواب
الى ذلك الخطاء فصدر عن كل منهما جنس الخطاء وان كان في وقتين وربما يستدل بذلك على هذا على لزوم عدم خلو
الزمان عن المعصوم لان ابنان كل واحد من الامة خطاء وان كان خطاء كل منهم غير خطاء الآخر يوجب اجتماعهم على جنس
الخطاء فلا بد من معصوم يصدق معه عدم الاجتماع على الخطاء ويؤيده قوله ع لا تزال طائفة من امتي على الحق بناء
على كون اسم كلمة لا تزال كلمة طائفة لا ضمير الشأن **قانون** الاقوى حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه
خبر وخبر الواحد حجة اما الاولى فلان نقل العدل اجماع العلماء على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم او فعله
او تقريره الكاشفان عن اعتقاده ع على طريقة المشهور او على رأيه واعتقاده على الطريقة التي اخترناها فكانه اخبر عن اعتقاد
المعصوم اجمالا اثباتا من علم هو بناء وجزم واما الثاني فلما يجيء في مبحث الاخبار والفرق بين الطريقين ان الاول يعتمد
كونه حدسيا مصطلحا والثاني انه خبر لغة وعرفا ومما ذكرنا ظهر وجه الاستدلال بآية النبأ واما آية النفر فهي ايضا دالة
عليه كالخبر لان تحصيل المعرفة به تفقه والاخبار به انذار واما الاجماع الذي نقلوه في حجية خبر الواحد فلما كان بالنسبة
الينا منقولا فالتمسك به دوري ومن ظهر له القطع بذلك الاجماع بحيث يشمل هذا البناء الذي هو مدلول التزامي
للاجماع المنقول الذي نحن نتكلم فيه فهو والا فلا وجه للاستدلال به واما انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن
فدلالته عليه واضحة لان مقتضاه حجية الظن من حيث انه ظن لا ظن خاص اقول ان انسداد باب العلم لو سلم فانما
هو مسلم في الاحكام لا الادلة واستدلوا ايضا على حجيته بالاولوية بالنسبة الى خبر الواحد فان الظن المنقول بخبر الواحد

اذا كان خبرا فالقطع المنقول به اولى وسيجيء الكلام في توضيح هذا الاستدلال وبقولهم نحن نحكم بالظاهر واجيب عن
الاول بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد فالظن بوقوعه اضعف من الظن بوقوع الخبر وربما يمنع من جهة ذلك التساوي
ايضا وعن الاول والثاني بانهما لا يفيدان الا الظن وهو غير معتبر في الاصول اقول واحتمال الخطاء في مدعي الاجماع
معارض بكثرة الحوادث اللاحقة بالاخبار من جهة المتن والسند والدلالة والتعارض والاختلاف والاضطراب والسهو
والغفلة والنقل بالمعنى مع الاشتباه في فهم المقصود والاجماع المنقول خال عن اكثر ما ذكر مضافا الى ان العلم مرجحا ودعوى
لزوم القطع في الاصول خالية عن شاهد ودليل وقد مر الاشارة اليه وسيجيء والحق ان المقامات تختلف في الترجيح
فربما يقدم خبر على اجماع منقول بل واجماعين منقولين ورب اجماع منقول يقدم على خبر صحيح بل واخبار صحيحة فلا بد من
ملاحظة الخصوصيات والمرجحات الخارجية واحتج المنكر للحجية بان مقتضى الايات والاخبار حرمة العمل بالظن في الفتوى
والعمل خرج خبر الواحد بالاجماع والايتين وبقي الاجماع المنقول تحت الاصل يعني انا لا نعلم ان الاجماع انعقد على حجية
هذا الخبر الذي هو المدلول الالتزامي لنقل الاجماع او لا نعلم الاجماع عليه لانه ليس بحديث اقول اما الايات فقد
ذكرنا انها تشمل الاخبار ايضا واما الاجماع على ما ادعاه الشيخ وغيره كما سيجيء فلا يدل على حجية الخبر مطلقا بل غايته ما ثبت به
هو اخبار الاحاد مع وصف تداولها بين اصحاب الائمة ولا ريب ان حال زمانهم وزماننا متفاوت فان التفاوت بسبب قلة
الوسائط وامكان حصول القرائن على صدوره عن الامام وقلة الاختلال من جهة النقل والتقطيع وسائر التصرفات وكذلك
بسبب تغاير الاصطلاحات وتفاوت القرائن في فهم اللفظ وبسبب علاج التعارض المتفاوت حاله بالنسبة الى الزمانين فالاعتماد
على الاجماع المدعى الذي لم نعلم دعويه كان وقوعه الا على العمل باخبار الاحاد في زمان الائمة لا يثبت الاجماع على جواز
العمل به في زماننا ايضا فما نقول في غالب اخبار الاحاد في زماننا ايضا فما نقول في غالب اخبار الاحاد في زماننا نقول في الاجماع
المنقول فان اردنا اثبات جواز العمل على الظنون التي نحتاج اليها في العمل باخبار الاحاد في زماننا من جهة المتن والسند و
الدلالة وغيرها من الوجوه كلها بالدليل من اجماع او غيره فلا ريب انه محل فاسد بل العمل بظواهر الايات ايضا كذلك
اذ لا ريب ان القدر الثابت من كون الاية حجة هو مقام المشافهين وتحصيل مقامهم يحتاج الى استعمال ظنون
شتى لا يمكن دعوى الاجماع على حجية كل واحد واحد منها وبالجملة من تتبع الفقه وبلغ الى حقيقته يعلم ان دعواه لا يجوز
العمل منه الا بما ثبت حجيته من الاجماع او دليل قاطع اخر مجازفة فاذا لم يبق فرق بين الظنون فلا ريب ان الاجماع المنقول بالظن
مما يفيد الظن بل ربما يفيد لنا ظنا اقوى من ظاهر الخبر بل الاية ايضا فالايات والاخبار الدالة على عدم جواز العمل بالظن
مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم او باصول الدين فقط كما هو مورد اكثر الايات نعم مثل القياس لما اجمع الشيعة
على بطلانه وصار من ضروري مذهبهم فانما خرج بالدليل فاقتضى الدليل جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل
ولذلك ذهبنا سابقا الى تقوية حجية الشهرة والاجماعات الظنية ومن ذلك قاعدة الغلبة والحاق الظن بالاعم الاغلب
وان كان ذلك مما يستفاد من الاخبار ايضا كما اشرنا في اوائل الكتاب ثم ان الاشكال في الاجماعات المنقولة بسبب وجود
المخالف وتعارضها مضى من متعينها كما مر الاشارة اليه فقد ظهر لنا الجواب عنه ونقول هنا ايضا ان وجود المخالف غير
مضر في تحقق الاجماع كما عرفت ووقوع الخطاء من المدعي ايضا في استنباطه ايضا لا ننكره وكم من هذا القبيل في اخبار الاحاد
مع انا نقول بحجيتها فكذلك التعارض والاختلاف فكما يمكن حصول الاختلاف في الاخبار من جهة الغفلة والنسيان و
سوء الفهم والنقل بالمعنى وغير ذلك وهو لا يقدح في حجية خبر الواحد فكذلك ما نحن فيه فان مبنى الاطلاع على الاجماع
في الغالب على الحدس وهو مما يجري فيه الخطاء والخطاء في الحدسيات(?) في غاية الكثرة الا ترى الى ان بعض ارباب المعقول يدعي

ان الجسم

ان الجسم بعد الانفصال هو هو بالبديهة والاخر يدعي انه غيره بالبديهة فتعارض الاجماعات وخطاء الفهم مبني على ذلك
الا ترى ان السيد قد ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ الاجماع على خلافه ووجهه ان السيد كان ناظرا
الى طريقة المتكلمين وان الناظر في اصول العقائد وانضم الى ذلك في نظره قرائن اخرى وغفل عن طريقة اهل الحديث وحكم
بكون عدم جواز العمل به مظنة اجماعيا والشيخ الى طريقة الفقهاء واهل الحديث وغفل عن طريقة المتكلمين وحكم بكون
جواز العمل به اجماعيا وكما ان سبب حصول الاختلاف من جانب النقلة ممكن في الاخبار كما صرحوا به فكذلك فيما نحن فيه فربما
انعقد اجماع على مستند صدر قطعا من الامام وانعقد اجماع اخر على مستند اخر بعينه صدر عنه قطعا وهذا ليس
بمستبعد ولا مستنكر ووقوع صدور المخالف من الاحكام عنهم ظاهر من جهة التقية وغيرها فلا مانع من وجوه المدعى
عن دعويه ايضا من جهة هذه الامور نعم ههنا كلام اخر وهو انا بينا ان الطريقة التي اختارها الشيخ وغيره من
الاصحاب الذين يعتمدون في اثبات موافقة قول الامام للمجمعين بانه لو كان اجماعهم على الباطل لوجب على الامام ردهم
عن الضلال انه بنفسه او بغيره ضعيف لا يمكن الاعتماد عليها فكيف يجوز الاعتماد على اجماعاتهم المنقولة مع انكم لا تعرفون
بينها فاذا كان الاجماع المنقول لمن سلمهم ويحتمل لكونه متعينا فلا يكون اجماعا من هذه الجهة فكيف يمكن الاعتماد عليه
وهو نظير الاشكال الذي ذكره المنكرون لعلم الرجال التاركون للاحتياج اليه بانه كيف يعرف عدالة الراوي مع وجود
الاختلاف في معنى العدالة وعدم المعرفة برجال المزكي واعتقاده في العدالة وسنجيب عنه في محله انشاء الله تعالى واقول
في دفع الاشكال هنا ان هذا الاشكال لا يرد على ما ادعاه غير الشيخ ممن لم يقل بهذه المقالة وهم الاكثرون بل لم نعرف
مصرحا بهذه الطريقة من بعد الشيخ ممن نعرف وقد رد هذه الطريقة وزيفها سيدنا المرتضى ره واما الشيخ ومن يوافقه في هذه
المقالة فهم لا يقولون بانحصار العلم بثبوت الاجماع في هذه الطريقة المدخولة بل يصرحون بان الاتفاق كاشف عن قول
الامام وبان العلم يحصل من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب والاجماع الواقع عنده ايضا هو ما ذكره القوم فلاحظ كتاب
العدة مصرحا فيها بذلك في مواضعها نعم ذكر ذلك ايضا في طريق معرفة قول الامام حيث لم يوجد للامامية خبر
في الحكم ولم يعلم اتفاقهم ولم يعرف بموافقة امامهم لهم ايضا فقال من عدم ظهور المخالفة يعلم انه راض بما اتفقوا عليه اذ
لوجب عليه الظهور بنفسه او بغيره وردعهم عن ذلك وكذلك لو كان بينهم قولان لم يظهر لهم مخالفة لم يعلم موافقته لهم
فقال ان هذا يدل على ان الامام خيرهم بين القولين والا لظهر واقامهم على الحق فمتى ذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا
على كذا او اتفقوا على كذا وهو اغلب ما يذكرونه في هذا المقام فهو دال على الاجماع المصطلح عند جمهورهم ولا غبار عليه
فان باتفاق الكل واجماعهم كاشف عن رأي رئيسهم بلا اشكال مع ان الشيخ اذا اختلف اصطلاحه في الاجماع والظاهر
من حاله انه اذا اراد حكاية الاجماع على غير الطريقة المشهورة بين العلماء ان يبين ذلك فان نقلهم الاجماع في كتبهم
لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم فاخفاء ذلك مع تفرده باصطلاح تدليس منه فالظاهر منه حيث يطلق الاجماع ارادة
المعنى المعهود كما ذكروا نظير ذلك في الجواب عن الشبهة في التعديل فان ظاهر حال المزكي انه يذكره في كتابه ليكون
معتمدا لكل من سيجيء بعده فانه اذا قال فلان عدل لا بد ان يريد منه العدالة التي تكون مقبولة عند الكل مع ان الغالب
الشائع في الاجماعات هو ما كان على طبق مصطلح المشهور فالمطلق في كلامهم ينصرف الى الافراد الغالبة مع ان حجية
مقام لم يعرف فيه الامام بشخصه مخالف في الحكم ولم يبق احتمال ظاهر لوجود المخالف فلما ينفك عن حصول العلم بموافقة
الامام من جهة اتفاقهم ولا يحتاج الى اثبات الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره
الشيخ ايضا لو لم يصر اجماعا فلا ريب انه يفيد ظنا قويا فيمكن الاعتماد عليه فليجعل الاجماعات المنقولة على قسمين

وذلك لا يوجب نفي حجية الاجماع المنقول راسا وههنا اشكال اخر ايضا وهو ان بعضهم يعتمد على الاجماع الظني بمعنى انه
يدعي الاجماع بمظنة حصوله واخرون لا يعتمدون الا على القطعي فكيف يجوز الاعتماد على مطلق الاجماعات المنقولة
مع عدم العلم بانها من قبيل الاول او الثاني وفيه ايضا انا لو سلمنا انهم يعتبرون ذلك فلا يخفى انهم يتكلمون على ما هو
مصطلحهم ومصطلحهم في كتبهم الاصولية والفقهية هو القسم الثاني فيحمل اطلاقها عليه وكلما كان من قبيل الاول
فيصرحون بابنائه على ظنيته مثل انهم يقولون الظاهر انه اجماعي او لعله اجماعي وامثال ذلك واما قولهم اجمع العلماء على كذا او
اتفقوا او انه كذلك عند علمائنا او نحو ذلك فلا ريب انها صريحة في دعوى العلم او التكلم بمثل هذه الالفاظ واراده الظن
بالاجماع تدليس ينافي عدالتهم حاشاهم عن ذلك مع انه لا يبعد القول بحجية الاجماع المظنون كالاجماع المنقول نظرا الى الشهرة
بالنسبة الى الاجماع على ما وجهه التشهيد رحمه الله كما مر ولكن لا بد من البيان لتفاوت المذاهب في الاحتجاج وتفاوت المذكورات
في القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول مثل الخبر المنقول يجري فيه اقسامه واحكامه من الرد والقبول والتعادل
والترجيح فينقسم بالمنقول بخبر الواحد والمتواتر والصحيح والضعيف والمسند والمرسل وغيرها وكذا اعتبار المرجحات من علو الخارجية
الاسناد وكثرة الوسائط والاعلمية والاعدلية وغير ذلك من المرجحات والصحة والضعف يحصل بسبب عدالة الناقل وعدمها
والاسناد والارسال يحصل باتصال السند الى الناقل وعدمه وحذف بعض السلسلة وعدمه مثل ان الشيخ سمع عن شيخه
المفيد ان المسألة اجماعية فقال هو اجماع الاصحاب من دون رواية عن شيخه فهذا موقوف وكذا ان ادرج عن المفيد
بواسطة الشيخ بحذف الواسطة واما كونه بخبر الواحد ومتواترا فقد اورد المحقق انه اشكال الايراد على القوم بانهم
مطبقون على اشتراط الحس في التواتر وانه لا يثبت التواتر الا ما كان محسوسا والاجماع هو تطابق اراء رؤساء
الذين على حكم والذي يمكن نقله بالتواتر هو قولهم بقولهم بشيء لا يستلزم اذعانهم به في نفس الامر وان قال كل منهم انا
بذلك لاحتمال التقية او الكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمهما وسيما الثاني لصادرته للعدالة
فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا قول بعض
المتكلمين ان القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه اقول وفرض تواتر الاجماع وان كان
نادرا لما ينقل عن الحس ومع فرضه بعيد وندرة وسيما مع كثرة الوسائط ولكن يمكن ان يقال في جواب الاشكال اما
اولا فيمنع انحصار التواتر في المحسوس بل يمكن به اثبات غيره ايضا فيمكن حصول العلم بمسألة علمية باجماع كثير من العقلاء
الاذكياء سيما مع عدم تمام دليل على بطلان قولهم كما استدل بعضهم على اثبات الصانع ووحدته باتفاق الانبياء والاوصياء
العلماء فانه على ذلك فان العقل يستبعد اجتماع امثال ذلك على الخطاء فكيف فيما نحن فيه اذا نقل جماعة كثيرة يؤمن تواطئهم
على الخطاء اقوال المجمعين مع دعوتهم معرفتهم من حالهم اذعانهم بما قالوا وانهم صادقون في ذلك فيمكن حصول العلم بصدقهم
في نقل القول واصابتهم في ادراك مطابقة قولهم لرايهم سيما مع ملاحظة تطابقهم في ذلك واعتراف كل منهم بانه معتقد
بمثله فيثبت بما ذكرنا انه يمكن حصول القطع بالاجماع بنقل هذه الجماعة الكثيرة والحاصل ان ذلك نظير ما يعلم اتفاق
كل العلماء اجمالا في اصل الانعقاد الاجماع فانه كما يمكن حصول العلم باتفاق الكل بسبب العلم براي اكثرهم وعامتهم
كذلك بسبب انضمام القرائن فيمكن حصول العلم بتحقق الاجماع بدعوى جماعة كثيرة تحقق الاجماع وان كان بانضمام
بعض القرائن فمراد القوم بالاجماع الثابت بالتواتر هو ذلك مع انه يكفي ثبوت اقوالهم بالتواتر فيتم تحقق الاجماع
بسبب اجماع اقوالهم فالتواتر انما هو في ملزوم الاجماع لا في نفسه كما سنذكره في التواتر بالمعنى وقال بعض الافاضل
في مقام الجواب انه يمكن تحقق التواتر على طريقة العامة الذين يقولون بحجية الاجماع من حيث انه اجماع واتفاق بان يقول

ان الرؤساء اذا اتفقوا على قول مثل ان الماء الكثير لا ينجس بالملاقاة لا بد من ان يكون ذلك في الواقع وليس علينا ان نبحث
عن مطابقته لارائهم لان قوله لا تجتمع امتي على الخطاء كما يدل على عدم اجتماعهم على الراي الخطاء يدل على عدم اجتماعهم على
القول الخطاء ايضا فلو اجتمعت على هذا القول الكاذب لزم كذبه وهو محال فهذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي
والا فظني لظنية طريقه لا لظنيته نفسه فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني قال الحاجبي في مقام الاستدلال له
الاجماع قطعية وكذلك ظنية واذا وجب العمل مع نقل الخبر الظني فوجوبه مع نقل القطعي اولى وليس غرضه ان الاجماع المنقول
بخبر الواحد يفيد القطع حتى يمنع هذا وهذا مثل ان يقول احد ان العمل بالظاهر المحكي عن المعصوم مثلا اذا كان واجبا فالنص
المحكي اولى انتهى اقول ولا يخفى ما فيه فانه لا معنى محصل للاجماع على القول الخطاء والاتفاق على القول الصواب اذا
اريد منه محض اللفظ الا اتفاقهم في كيفية قراءة اللفظ واعرابه والا فالظاهر من الاجماع على القول هو الاجماع على مؤداه
ومفهومه ومع ذلك فاي فائدة له في المسائل الفقهية الا ان يقال فائدته هو صيرورة المتن قطعيا وان كان الدلالة ظنية كالخبر
المتواتر وقوله ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني ان هذا اللفظ موافق للواقع ونفس الامر على ما حقق المقام الا انه قطعي
الدلالة على مراد المجمعين وح فلا معنى لقوله والا فظني لظنية طريقه لا لظنيته نفسه فان مراده من ذلك بقرينة المقابلة
لا بد ان يكون انه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر لكن ذلك بسبب ظنية طريقه لا بسبب ظنيته نفسه
لان نفسه قطعي موافق لنفس الامر وهو كما ترى وان اراد من نفي ظنيته نفسه كونه قطعي الدلالة ففيه ان المفروض قطع
النظر عن الدلالة وعن مراد القائل والمفروض عدم القطع بمرادهم ايضا فهل هذا الا تناقض فان قلت لعل مراده نظير
ان ينقل احد اية ويذكر انه من القران لنا نعلم قطعا بان القران قطعي وموافق لنفس الامر وصدوره متيقن ولكن لا نعلم ان
الاية هل هي من القران ام لا فهذا نقل قطعي بالظني قلت ليس ما نحن فيه من هذا القبيل بل من قبيل ما روي في الشواذ زيادة
بعض الكلمات والايات فالكلام في ذلك انا لا نعلم ان هذه الاية قران ام لا لا انها من القران ام لا لان الاجماعات ليست
متعينة في الخارج لتشخصها الاجماع ونحوها حتى نشك في ان ذلك هل هو منها ام لا بل الشك في ان هذا اجماعي ام لا فتامل
حتى تفهم الفرق ولا يختلط عليك الامر فقوله فهو كالمتن القطعي الثابت ان لم انهم معنى هذا التشبيه فان اراد من المتن القطعي
القطعي الوقوع فلا معنى له مع كون السند ظنيا وان اراد القطعي الدلالة فالمفروض عدمه فقوله قال الحاجبي الخ لا يخفى ان الخبر
الذي يسمعه الراوي عن المعصوم بلا واسطة ليس بخبر واحد ولا ظني بل هو قطعي الصدور نعم هذا الخبر لمن يروي عنه اذا
لم يحتف بقرينة يوجب القطع ظني وكذلك الاجماع ايضا ظني ومراد ابن الحاجب وغيره في هذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الراوي
بطريق الاحاد فاذا جاز نقل ما هو ظني انه من الشارع دلالة وسندا فنقل ما هو قطعي اولى بالجواز ومراده من نقل القطعي
هو نقل مدعي الاجماع فان من يدعي الاجماع فهو يحكي لغيره ما هو يقيني له انه من الشارع بخلاف من يروي عن الراوي عن الشارع
فانه يحكي ما هو ظني له انه من الشارع فان اعترض على ظنية الدلالة فيجوزه لتلك المقابلة بالنسبة الى اول صدور الخبر ايضا
قوله وليس غرضه الخ لا يتوهم هذا المعنى احد من كلامه قوله فالنص المحكي اولى قد عرفت ان هذا التشبيه لا يستقيم على ما بنى عليه كما
وان كان موافقا للغرض الحاجبي كيف وليس موافقا لغرضه كما عرفت

المقصد الثاني في الكتاب وفيه قانون

الحق جواز العمل بمحكمات الكتاب نصا كان او ظاهرا خلافا للاخباريين حيث قالوا بمنع الاستدلال بكله على ما نسب اليهم بعضهم وقال
ان مذهبهم ان كل القران متشابه بالنسبة الينا ولا يجوز اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على بيانه وهو الاظهر من مذهبهم
او بالظواهر فقط على ما يظهر من اخر وفصل بعض الافاضل فقال ان ارادوا انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت افادتها الظن
المحتملة لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها لصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما افاد الظن منه

مذهبنا عن العمل به مع قولنا ان في القرآن محكما بالنسبة الينا ايضا فلا كلام معهم وان ارادوا انه لا محكم فيه اصلا فهو باطل اقول
هذا التفصيل غفلة عن محل النزاع فان هذا التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب بل هو يجري في الاخبار ايضا
وقد مر بيانه في باب وجوب الفحص عن المخصص في العام بل النزاع في المقام انما هو بالنسبة الى خصوص الكتاب واثبات هذا النزاع من
جهة بعض الاخبار الذي دل على ان علم القرآن مختص بالمعصومين وانه لا يجوز تفسيره لغيرهم وذلك لا يختص بوقت دون وقت
وزمان دون زمان واما ما ذكره المفصل فهو انما يصح في زمان عروض الاختلالات لا في اول زمان النزول فنقول الحق
بجواز العمل فانا نقول في الصدر الاول الذي خوطب به المشافهون فلان الضرورة قاضية بان الله تعالى بعث رسوله وانزل اليه الكتاب بلسان
قومه مشتملا على اوامر ونواهي ودلائل لمعرفته وقصص عن عبرة ووعد ووعيد واخبار بما يجيء وما كان ذلك الا لان يفهم
قومه ويعتبروا به وقد فهموا وقطعوا بمراده من دون بيانه صلى الله عليه وآله وما جعل القرآن من باب اللغز والمعما بالنسبة اليهم مع ان اللغز والمعما
ايضا مما يظهر للذكي المتامل من اهل اللسان والاصطلاح بل اصل الديانة واثباتها انما هو مبني على ذلك اذ النبوة انما تثبت بالمعجزة
ولا ريب ان اظهر معجزات نبينا صلى الله عليه وآله واجلها وابقاها هو القرآن والحق ان اعجاز القرآن هو من وجوه اجلها واقواها بلاغته مع
مخالفة اسلوبه لسائر الكلمات ولا يخفى ان البلاغة هو موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المعاني
بان العرب كانت تتوقف في فهم المعاني على بيان النبي صلى الله عليه وآله من دون ان يفهموه بانفسهم ثم تعلم البلاغة شرط من الكلام مع ان الاخبار
الدالة على جواز الاستدلال به ولزوم التمسك به قريبة من التواتر او متواترة منها ما ذكره امير المؤمنين عليه السلام في خطبته المذكورة في نهج
البلاغة قال فيها والصلوة على نبيه الذي ارسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القرآن ليكون الى الحق هاديا و
برحمته بشيرا فالقرآن آمر زاجر وصامت ناطق حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه الى اخر ما ذكره عليه السلام من هذا النمط ومنها
خبر الثقلين الذي ادعوا تواتره بالخصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب سيما مع عطف اهل البيت عليهم السلام عليه صريح في
كون كل منهما مستقلا بالافادة وعدم افتراقهما كما في بعض روايات لا يدل على توقف فهم جميع القرآن ببيان اهل البيت فان
ذلك لاجل ابهام المتشابهات وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فانا مدعون بما قاله تعالى هو الذي انزل عليك
الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب الاية فان المراد بالمتشابه هو متشابه الدلالة والمحكم في مقابله وما قيل ان المراد من المتشابه
فيحتمل ان يكون الظاهر منه لجهالته معنا بالنسبة الى الواقع وكذا المراد بالمحكم لما يستفاد من بعض الاخبار ان المحكم هو ما يراد في النص
والمراد به الناسخ ففيه ما لا يخفى اذ من المعاني الغني عن البيان ان تجري عادة الله في بيان الاحكام على النطق والكلام وان الكلام
كله لا يفيد اليقين بل اكثره مبني على الظن من العمل باصل الحقيقة في الحقايق وبالقراين في المجازات مع احتمال ارادة المجاز واختفاء
القرينة على السامع واحتمال اشتباه القرينة بقرينة اخرى فلم يعهد من نبي ولا وصي ولا متكلم الفتي من حكيم وعاقل او سفيه وجاهل
التوقف في حال التكلم مع مخاطبه في انه هل حصل له اليقين بمراده ام اكتفى بالظن بل لو توقف وكرر عليه القول واستفسر وبين
له ثانيا ايضا فلا يفعل ذلك ايضا غالبا الا بلفظ اخر يحتمل لتلك الوجوه وهكذا وسيجيء زيادة توضيح لذلك فالمراد من المتشابه
هو ما لم يتضح دلالته بان يصير السامع مترددا لاجل تعدد الحقايق او لاجل خفاء القرينة المعينة للمجاز لتعدد المجازات وهكذا
والحاصل ما لم يكن له ظاهر ابدا منه سواء لم يكن له ظاهر او كان ولم يرد واشتبه دلالته في غيره فما وضح دلالته اما
للقطع بالمراد او للظهور المعهود الذي يكتفي العقلاء وارباب اللسان به فهو المحكم ومقابله المتشابه فخذ هذا ودع عنك ما
استشكله بعضهم في هذا المجال لاطلاق المحكم في كلام بعض العلماء على ما يرادف النص او يدعي استفادة ذلك من بعض الاخبار
ايضا وان في بعض الاخبار ما يدل على ان المحكم هو الثابت لا المنسوخ وان المنسوخ من المتشابهات فان الظاهر ان المراد من كون
المنسوخ من المتشابهات انه مثلها في عدم جواز العمل ومن ان الناسخ محكم انه يجب العمل به فهذه الاية محكمة لا متشابهة ولا

يحتاج في بيان المتشابه الى كلام الائمة ومما ذكرنا يندفع ما يورد على الاستدلال برواية الثقلين ايضا من ان الامر
بالتمسك بكتاب الله لا يدل على انه يمكن الفهم بنفسه بل الذي لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الافهام فان لفظ
ما ان تمسكتم به لن تضلوا لفظ النبي صلى الله عليه وآله لا لفظ الكتاب حتى يكون معركة النزاع ولا ريب ان المتبادر منه التمسك بدلالته
والاحتياج الى الترجمة للعجمي مثلا ليس من باب الاحتياج الى بيان الامام فانه يشمل العربي الفصيح ايضا فحينئذ لا يلزم وجوب ان
يمكنه الفهم بنفسه بل يجوز احتياجه الى المترجم ولو كان عجميا مثلا لا البيان ولو كان عربيا ايضا وهذا لا ينافي دلالة
الحديث على عدم الاحتياج الى بيان الامام عليه السلام بالمعنى الذي يحتاج اليه العربي ايضا ومنها الاخبار الكثيرة التي ادعوا تواترها
في عرض الحديث المشكوك فيه على كتاب الله والمراد بكتاب الله هو ما يفهمه اهل اللسان منه وتوهم ان العرض على
بيان الائمة للكتاب ايضا تمسك بالكتاب وعرض على الكتاب غلط لان الاعتماد حينئذ على البيان لا على الكتاب كما لا يخفى ومنها
الاخبار الكثيرة التي استدل فيها الائمة بالكتاب لاصحابهم وتعليمهم اياهم لذلك واستدلال بعض الاصحاب به على بعضهم مع
كثيرة جدا متفرقة في موارد شتى لا نطيل بذكرها والحاصل ان هذا المقصود من الواضحات لا يحتاج الى البيان
واما ادلة الاخباريين فهي الاخبار التي دل بعضها على حصر علم القرآن في النبي والائمة مثل ما رواه الكليني عن الصادق
قال انما يعلم القرآن من خوطب به وفيه ان جميع الحاضرين بمجلس الوحي او الموجودين في زمانه كانوا ممن خوطب
فلا يختص بهم وما رواه ايضا في الروضة عنهم واعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان ياخذ احد من خلق الله في دينه
بهوى ولا راي ولا مقاييس قد انزل الله القرآن وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقرآن ولتعلم القرآن اهلا الى ان قال
وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفيه انه ظاهر بل صريح في ان المراد علم جميعه وهو مسلم
وفي معناها اخبار اخر والجواب عن الكل واحد لو فرض ورود حديث صحيح صريح بل اخبار صحاح ايضا في ان العلم
مختص بهم لا سابقا ولا يفهمه احد سواهم ولا يجوز العمل الا ببيانهم لتاولناه وتدبرناه في سبيله كيف ولا خبر يدل على
ذلك صريحا ولا ظاهرا ومنها الاخبار التي دلت على عدم جواز التفسير بالراي وافتى بمضمونها المحقق الطبرسي ره
حيث قال في مجمع البيان واعلم ان الخبر قد صح عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة القائمين مقامه ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر
الصحيح والنص الصريح ذلك وروى العامة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من فسر القرآن برايه فاصاب الحق فقد اخطأ وفيه ان الظاهر
ان المراد بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسي ره ايضا كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف الغطاء ولا ريب انه
لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة في القرآن بالراي ومجرد الاستحسان العقلي من دون نص صريح من الائمة
او دليل معتبر فلا منافاة بين المنع من التفسير بالراي وجواز العمل بالظواهر ويمكن ان يراد به ترك ما يقتضيه
وضع اللغة والتعارف في بيان المعنى وابداع معنى للفظ بمجرد الاشتهاء والتوهم مع انا نرى ان المحقق الطبرسي ره كثيرا ما
يفسر الالفاظ ويبين المعاني من دون نص واثر واما ما ذكره المفصل من انه يجوز العمل في القطعيات منه دون الظواهر
المحتملة للنسخ والتخصيص وغيره ففيه ما مر من ان محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث انه هو ظاهر الكتاب فلا
يضره هذه الاحتمالات قبل ورود ما مثل او ابل نزول الكتاب فاذا نزل انه كان يجوز العمل بها حتى يثبت لها ناسخ او مخصص
او مقيد واما بعد ما عرض هذه العوارض فيعمل على مقتضاها اذا علم بها على وجهها والا فالحال فيه هو الحال في جميع ما ورد
علينا في امثال زماننا من معارضات الادلة والمجتهدون ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل بها الا بعد ملاحظة المعارض
بناء على ذلك لاتفاقهم على لزوم الفحص عن المخصص في العام ووجوب تحصيل القطع بالعدم او الظن وما يدعى من انه علم
من تتبع الاخبار ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار العامة بمجرد الورود من دون فحص عن المخصص وانهم ما كانوا

يعلمون بالآيات كلّه وإجماعهم المستفاد من طريقتهم هو الداعي لإخراج الأخبار عن هذا الحكم بخلاف الكتاب فهو من أغرب الدعاوي ونحن نقول في الكتاب نظير ما قلنا في الأخبار وإنه يجب الفحص عن الناسخ والمنسوخ والعام والخاص ثم يعمل على ما يقتضي ظاهره بعد ذلك وهذا لا ينافي جواز العمل بالظواهر على ما هو محل النزاع وأما الاستدلال بما دلّ على حرمة العمل بالظن في مثل هذه الظواهر فإن كان بالآيات فعيبه وإن كان لا يتم إلا إلزاماً وإلا فعند هذا المفصّل أنّ ادّعى أنّ هذا من المحكمات القطعية الدلالة لزم من الظواهر أن دلالتها أقوى ممنوعة لظهورها في أصول الدين ثم بقطعيتها أيضاً لأنها عموماً وإطلاقاً فإنه مختصة بالظواهر لما بيّنا من الأدلة على حجية الظن الحاصل للمخاطب ثم الظن الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم إلى الأحكام في أمثال زماننا كما سنبيّنه ومن جميع ذلك ظهر أن حجية ظواهر القرآن على وجوه فبالنسبة إلى بعض الأحوال معلوم الحجية مثل حال المخاطبين بها وبالنسبة إلى غير المشافهين مظنون الحجية وكونها مظنون الحجية إما بظن آخر علم حجيته كان مستنبطاً من دلالة الأخبار ووجوب التمسك بها لكل من يبلغهم منها شيء وإما بظن لم يعلم حجيته بالخصوص كان تعتمد على مجرد الظن الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة أصالة عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد ونحو ذلك فإن ذلك إنما يثبت حجيته وقت انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية وانحصار الأمر في الرجوع إلى الظن ولما كان الأخبار أيضاً من باب الخطابات الشفاهية تكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية إنما هو للمشافهين بتلك الأخبار وطرق حكمها بالنسبة إلينا أيضاً لم يعلم دليل عليه بالخصوص فيحتاج أيضاً في القسم الآخر فليكن على ذكر منك وانتظر لتتمة الكلام

قانون قالوا القرآن متواتر فما نقل آحاداً ليس بقرآن لأنه مما يتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك فالعادة تقضي بتواتر تفاصيله أما الصغرى فلما تضمّنه من التحدي والإعجاز ولكونه أصل سائر الأحكام وأما الثانية فظاهرة أقول أما تواتر القرآن في الجملة ووجوب العمل بما في أيدينا فمما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه لكن تواتر جميع ما نزل على محمد ص غير معلوم وكذا وجوب تواتره أما الثاني فلأنه إنما يتم لو انحصر طريق المعجز وإثبات النبوة لمن سلف وغبر فيه ألا ترى أن بعض المعجزات لم يثبت تواتره وأيضاً إنما يتم لو لم يمنع المكلفون على أنفسهم اللطف كما منعوه في شهود الإمام ع وأما الأول أعني تواتر جميع ما نزل فيظهر توضيحه برسم مباحث الأول أنهم اختلفوا في وقوع التحريف والنقصان في القرآن وعدمه فعن أكثر الأخباريين أنه وقع فيه التحريف والزيادة والنقصان وهو الظاهر من الكليني وشيخه علي بن إبراهيم القمي والشيخ أحمد بن أبي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج وعن السيد والصدوق والمحقق الطبرسي وجمهور المجتهدين عدمه وكلام الصدوق في اعتقاداته يعرب عن أن المراد بما ورد في الأخبار الدالة على أن في القرآن الذي جمعه أمير المؤمنين ع كان زيادة لم تكن في غيره إنما كانت من باب الأحاديث القدسية لا القرآن وهو بعيد والأدلة على الأول على ما ذكره الفاضل السيد نعمة الله رحمه الله في رسالة منبع الحياة وجوه منها الأخبار المستفيضة بل المتواترة مثل ما روي عن أمير المؤمنين ع لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقال لقد سقط بينهما أكثر من ثلث القرآن وما روي عن الصادق ع في قوله تعالى كنتم خير أمة قال كيف يكون هذه الأمة خير أمة وقد قتلوا ابن رسول الله ص ليس هكذا نزلت وإنما نزولها كنتم خير أئمة أي الأئمة من أهل البيت ع ومنها الأخبار المستفيضة في أن آية الغدير هكذا نزلت يا أيها الرسول بلّغ ما أنزل إليك في علي فإن لم تفعل فما بلغت رسالته إلى غير ذلك مما لو جمع لصار كتاباً كبير الحجم ومنها أن القرآن كان ينزل منجماً على حسب المصالح والوقائع وكتّاب الوحي كانوا أربعة عشر رجلاً من الصحابة وكان رئيسهم أمير المؤمنين ع وقد كانوا في الأغلب ما يكتبون إلا ما يتعلق بالأحكام وإلا ما يوحى إليه في المحافل والمجامع وأما الذي كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو إلا أمير المؤمنين ع لأنه كان يدور معه كيف

ما دار وكان مصحفاً أجمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله ص إلى لقاء حبيبه وتفرقت الأهواء بعده جمع أمير المؤمنين ع القرآن كما أنزل وشدّه بردائه وأتى به إلى المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما أنزل فقال عمر ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمان فقال ع لن تروه ولن يراه أحد حتى يظهر القائم ع إلى أن قال وهذا القرآن كان عند الأئمة ع يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه لبعض خواصهم كما رواه ثقة الإسلام الكليني عطر الله مرقده بإسناده إلى سالم بن سلمة قال قرأ رجل على أبي عبد الله ع وأنا أستمع حروفاً من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس فقال أبو عبد الله ع مه كفّ عن هذه القراءة واقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم ع فإذا قام قرأ كتاب الله على حدّه وأخرج المصحف الذي كتبه علي ع وقد يوجّه هذا الحديث وأمثاله مما يدل على ثبوت شيء آخر نقص من هذا القرآن الذي في أيدينا بأن المراد إما نقص المعنى وتغييره إلى ما ليس مراده تعالى أو نقص ما فسّره به نبيه ثم كتبوا في مصاحفهم تفسير الآيات وأصحابهم كانوا يتلفظون بما منعوهم عن ذلك لو أن أصحابهم كانوا يفسّرون الآيات بشيء لم يكن إظهاره صلاحاً لو فهم فأمرهم بالكفّ عن ذلك حتى يظهر القائم ع فيظهره لا أنه كان شيء في القرآن داخلاً فأخرجوه وهو بعيد بل لا يمكن جريانه في كثير من تلك الأخبار بوجه من الوجوه ثم قال السيد بعد نقل الحديث في هذا الحديث وما بمعناه قد ظهر العذر في تلاوتنا من هذا المصحف والعمل بأحكامه ثم ذكر حكاية حرق عثمان ما عدا مصحفه من مصاحف كتّاب الوحي فلولا حصول المخالفة بينهما لما ارتكب هذا الأمر الشنيع الذي صار من أعظم المطاعن عليه ثم نقل عن كتاب سعد السعود للسيد ابن طاوس ره أنه نقل عن محمد بن بحر الرهني من أعاظم علماء العامة في بيان التفاوت في المصاحف التي بعث بها عثمان إلى أهل الأمصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفاً وأرسل إلى أهل مكة مصحفاً وإلى أهل الشام مصحفاً وإلى أهل الكوفة مصحفاً وإلى أهل البصرة مصحفاً وإلى أهل اليمن مصحفاً وإلى أهل البحرين مصحفاً ثم عدد ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع أنها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس بخطه ثم ذكر السيد ره الاختلاف الواقع في أزمان القراء وذلك أن المصحف الذي وقع إليهم خال من الإعراب والنقط كما هو الآن موجود في المصاحف التي هي بخط مولانا أمير المؤمنين ع وأولاده المعصومين ع وقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا ع نعم ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة أن أبا الأسود الدؤلي أعرب مصحفاً واحداً في خلافة معاوية وبالجملة لما وقعت إليهم المصاحف على ذلك الحال تصرفوا في إعرابها ونقطها وإدغامها وإمالتها ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو وصاروا إلى ما دوّنوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهني إن كل واحد من القراء قبل أن يتجدد القارئ الذي بعده كانوا لا يجيزون إلا قراءته ثم لما جاء القارئ الثاني انتقلوا عن ذلك المنع إلى جواز قراءة الثاني وكذا في القراءات السبعة فاشتمل كل واحد على إنكار قراءته ثم عادوا إلى خلاف ما أنكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع أنه قد حصل في علماء المسلمين والعاملين بالقرآن أرجح منهم مع أن زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عدداً معلوماً من الصحابة للناس يأخذون القراءات عنهم ثم ذكر قول الصحابة لنبيهم ص على الحوض إذا سألهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون أما الأكبر فحرّفناه وبدّلناه وأما الأصغر فقتلناه ثم يذادون عن الحوض وأما الدليل على الثاني فقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا دلالة فيه أصلاً كما لا يخفى وقوله تعالى إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون وفيه أنه لا يدل على عدم التغيير في القرآن الذي بأيدينا فيكفي كونه محفوظاً عند الأئمة ع في حفظ أصل القرآن في مصداق الآية ولا ريب أن ما في أيدينا أيضاً محفوظ من أن يتطرق إليه نقص آخر أو زيادة مع احتمال أن يراد من قوله تعالى لحافظون لعالمون وأن الفو

بجواز التبديل نخ لباب الكلام على اعجاز القران وعلى استنباط الاحكام منه وفيه انه لم يخرج بذلك عن كونه معجزا لبقاء الاسلوب والبلاغة اللذين هما مناط الاعجاز بحالهما بل هما من وجوه الاعجاز ايضا مع انه لم يدل الاخبار على حصول الزيادة وادعى على عدمها ايضا الاجماع الشيخ والطبرسي ره في التبيان ومجمع البيان والله له مدخلية في الاخراج عن حد الاعجاز هو الزيادة غالبا وكذلك لم يظهر وقوع التحريف في ايات الاحكام مع انه لو وقع فلبس باعظم من غيبة الامام وما ورد من الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والامر بالناس وعرض الاخبار على كتاب الله ونحو ذلك وفيه ان ما ورد من هذه الاخبار عن النبي ع لا ينافي ما ذكرنا فانه امرا ايضا بالتمسك بالاوصياء مع انهم صاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو حقه واما ما ورد عن الائمة فلا ينافي تجويزهم العمل بها من باب التقية وحكم الله كما سنقول في القراءات السبعة المتواترة ما يقرب من ذلك ونقول انا لا نلتزم تغيير الاحكام فيما ذكر في الكتاب الذي بايدينا الموجود بل هي صحيحة وان كان لا ينافي ذلك حذف بعض الكلمات عنه كذكر اسماء اهل البيت والمنافقين وعدم ذكر بعض الاحكام ايضا بل الظ من بعض الاصحاب دعوى الاجماع على عدم وقوع تحريف في تغيير في الكتاب يوجب تغيير الحكم الشخص ان الملتزم كون القراءات السبع متواترة وهي المروية عن مشايخها السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وادعى على تواترها الاجماع جماعة من اصحابنا وبعضهم الحق بها القراءات الثلثة الباقية ايضا وشايخها ابو جعفر ويعقوب وخلف وهو المشهور بين المتاخرين وممن صرح بكونها متواترة الشهيد في الذكرى والشهيد الثاني في روض الجنان بعد نقل الشهرة عن المتاخرين وشهادة الشهيد على ذلك قال ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بها مع ان بعض محققي القراء من المتاخرين افرد كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها انتهى كلامه وبعضهم زاد على ذلك وهو مهجور وانكر الزمخشري تواتر السبعة ووافقه على ذلك جماعة من الاصحاب كالسيد الفاضل المتقدم ذكره بعد اختياره عدم التواتر ونقله عليه السيد الاجل علي بن طاوس في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ونجم الائمة الرضي في موضعين في شرح الرسالة احدهما قول ابن الحاجب وان عطف على الضمير المجرور اعيد الخافض ثم ان ظاهر الاكثر انها متواترة ان كانت جوهرية اي من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك مما يختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافه لانه قران وقد ثبت اشتراط التواتر فيه واما ان كانت ادائية اي من قبيل الهيئة كالامالة والمد واللين فلا لان القران هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما ولانه لا يوجب ذلك اختلافا في المعنى فلا يتعلق فائدة مهمة بتواتره اقول والظ ان مراد الاصحاب ممن يدعي تواتر السبعة او العشرة هو تواترها عن النبي ص عن الله تعالى كما يشير اليه ما سننقله عن شرح الالفية ويشكل ذلك بعد ما عرفت مما نقلناه في القانون السابق نعم ان كان مرادهم تواترها عن الائمة بمعنى تجويزهم قراءتها والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي يمكن ان يدعى معلوميتها من الشارع لامرهم بقراءة القران كما يقرأ الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافي عدم علمية صدورها عن النبي ص ووقوع الزيادة والنقصان فيه والاذعان بذلك والسكوت عما سواه اوفق بطريقة الاحتياط واما الاستدلال على كون السبع من الله تعالى بما ورد في الاخبار ان القران نزل على سبعة احرف فهو لا يدل على المطلوب وقد ادعى بعض العامة تواترها واختلفوا في معناه على ما يقرب من اربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته في الحديث نزل القران على سبعة احرف كلها كاف شاف اراد بالحرف اللغة يعني على سبع لغات العرب اي انها متفرقة في القران فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة يمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه

على انه

على انه قد جاء في القران ما قرئ بسبعة وعشرة كقوله مالك يوم الدين وعبد الطاغوت ومما يبين ذلك قول ابن مسعود اني قد سمعت القراءة فوجدتهم متقاربين فاقرؤوا كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم وتعال واقبل وفيه اقوال غير ذلك هذا احسنها انتهى كلامه وعن القاموس مثل ذلك مع ان الكليني رحمه الله روى في الحسن كالصحيح عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع ان الناس يقولون ان القران نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد والظ انه ع كذبهم لاجل فهمهم من النزول على سبعة احرف النزول على القراءات السبع كما هو الظ من نزوله على حرف واحد من عند الواحد فلا ينافي صحة الخبر اذا اريد منه اللغات السبع او البطون السبعة او نحو ذلك مثل ما رواه اصحابنا عن امير المؤمنين ع انه قال ان الله تبارك وتعالى انزل القران على سبعة اقسام كل قسم منها كاف شاف وهي امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ومثلها رواه العامة عن النبي ص وكذلك ما رووه ايضا عن ابن مسعود عن النبي ص ان القران واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ويؤيد ما ذكرنا ان المراد بالسبعة ليس القراءات السبع ما رواه في الخصال عن الصادق ع حين قال له حماد ان الاحاديث تختلف عنكم قال فقال ان القران نزل على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وما رواه العامة عنه ص ان القران نزل على سبعة احرف لكل اية منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية اخرى ان للقران ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن نعم روى في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن ابائه قال قال رسول الله ص اتاني ات من الله فقال ان الله يامرك ان تقرأ القران على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يامرك ان تقرأ القران على سبعة احرف وهذه الرواية مع ضعف سندها ايضا غير واضح الدلالة على المط وكيف كان فدعوى تواتر السبعة عن النبي ص محل كلام وقد ذكر السيد المتقدم ذكره في بيان منع تواترها ايضا انهم نصوا على انه كان لكل قارئ راويان يرويان قراءته نعم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة وايضا تواترها عنهم كيف يثبت وهم من احاد المخالفين استبدوا بارائهم كما تقدم واسنادهم الى النبي ص ان ثبت فلا حجة فيه مع ان كتب القراءة والتفاسير مشحونة من قولهم قرأ حفص كذا وعاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب ع واهل البيت ع كذا بل وربما قالوا في قراءة رسول الله ص كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قراءة القراء قسيمة لقراءة المعصومين ع فكيف يكون القراءات السبع متواترة من الشارع انتهى ما ذكره اقول ويمكن ان يقال ان الراويين كانا يرويان القراءة عن شيخهم بمعنى ان شيخهم كان يقرأ كذا بمعنى ان الشيخ كان يختار هذه القراءة من جملة القراءات المتواترة فتخصيص الراويين بالنقل انما هو لاجل اسناد الاختيار والترجيح لا رواية اصل القراءة حتى يستند في منع حصول التواتر بذلك وذلك لا ينافي مخالفتهم للمعصومين ع لانهم كانوا يختارون ما نقل عنهم وقد يؤيد عدم التواتر السبع ايضا باختلاف القراء في ترك البسملة فقد نقل متواترا قراءة كثير منهم ترك البسملة مع ان الاصحاب مجمعون على بطلان الصلوة بتركها فكيف يحكمون ببطلان المتواتر عن النبي ص وفيه تامل واما على ما بنينا عليه من كون ذلك تجويزا عن الائمة فيتضح الجواب باستثناء ذلك كما ورد في الاخبار المستفيضة من كون البسملة جزءا وانعقاد اجماعهم عليه ثم ان الشهيد الثاني ره قال في شرح الالفية واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراءات متواترا بل المراد انحصار المتواتر الان فيما نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشان والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات وان ركب بعضها في بعض ما لم يكن مترتبا بعضه على بعض اخر بحسب العربية فيجب مراعاته كتلقى ادم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل منهما متواترا بان يؤخذ رفع ادم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه في الفساد وكفلها زكريا بالتشديد

مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجوزي في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا واختار ما ذكرناه واما اتباع قراءة الواحد من
العشرة في جميع السور فغير واجب قطعا بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين تخفيفا
لهذه الامة وهونا على اهل هذه الملة وانحصار القراءات فيما ذكر امر حادث غير معروف في الزمن السابق بل كثير من الفضلاء انكر ذلك
خوفا من التباس الامر وتوهم ان المراد بالسبعة هي الاحرف التي ورد في النقل ان القرآن انزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة
بما تواتر انتهى قوله ره وانحصار القراءات الخ مشابه للمقصود والاظهر انه ابتداء تحقيق بعض انها في الصدر الاول لم تكن منحصرة في السبع
والعشر بل كان ازيد من ذلك وانكر كثير منهم ذلك حتى لا يتوهم ان المرخص فيه في الصدر الاول انما هو هذا القدر كما يشير اليه ما نقلنا
عن النهاية ثم ان ما نقلته من القراءات فلا اشكال والكم في المختلفات التخيير بعد فقد المرجح ويشكل الامر فيما يختلف به الحكم في ظاهر
اللفظ مثل يطهرن ويطهرن فان ثبت مرجح كما ثبت التخفيف هنا فيعمل عليه ومما يؤيد ما ذكرنا وقوع الخلاف في هذه الآية
والا فالتخيير في العمل وقال العلامة في المنتهى واحب القراءات الي قراءة عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلاء
فانها اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرأ به صحت صلوته بلا خلاف
الثالث لا عمل بالشواذ لعدم ثبوت كونها قرآنا وذهب بعض العامة الى انها كاخبار الآحاد يجوز العمل بها وهو مشكل لان اثبات
السنة بخبر الواحد فانما الدليل عليه بخلاف الكتاب وذلك كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين صيام ثلثة ايام متتابعات فهل تنزل منزلة
الخبر لانها رواية ام لا لانها لم تنقل خبرا والقرآن لا يثبت بالآحاد ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين وعدمه ولكن يثبت الحكم
عندنا من غير القراءة

المقصد الثالث في السنة وهو قول المعصوم او فعله او تقريره الغير العاديات وفيه مطالب

قانون الحديث هو ما يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره والظاهر ان حكاية

المطلب الاول في القول
الحديث القدسي داخلة في السنة وحكاية هذه الحكاية عنه داخل في الحديث واما نفس الحديث القدسي فهو خارج عن السنة
والحديث والفرق بينه وبين القرآن ان القرآن هو المنزل للتحدي والاعجاز بخلاف الحديث القدسي وقد يعرف الحديث بانه
قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره ليدخل فيه نفس الكلام المسموع عن المعصوم والاشبه بقاعدة النقل هو عدم الدخول
لكون كلامه في الاغلب انشاء وهيئا بخلاف حكايته فانها اخبار ونفس الكلام المسموع هو الذي يسمونه بالمتن ومتن الحديث
مغاير لنفسه ومذهب اصحابنا ان ما لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا واما العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين
ايضا والكلام فيما يرد على التعريفات واصلاح طردها وعكسها يشغلنا عما هو اهم فلنقتصر على ذلك ثم ان الخبر قد يطلق
على ما يرادف الحديث كما هو مصطلح اصحاب الدراية وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرف تعريفه على الاول واما
على الثاني فهو كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه والمراد بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ وان كان في الذهن
ليدخل مثل علمت ونحو المراد بثبوته في جملة الاعيان الخارجية لبيان كونها امرا اعتباريا لا امرا مستقلا موجودا ايضا
الموجود الخارجي على ما ذكره بعض المحققين هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه ولا ريب ان الخارج ظرف لنفس النسبة
لا لوجودها فقيام زيد موجود في الخارج بمعنى ان وجود زيد في الخارج لا نفسه واما حصول القيام لزيد مثلا فليس
وجوده في الخارج حتى يكون موجودا خارجيا بل هو نفسه في الخارج فالحاصل ان الموجود الخارجي هو زيد لا
وجوده والقيام لا حصوله لانه لو فرض للحصول والوجود وجود حتى يكونان موجودين خارجيين لزم التسلسل فحصول
القيام لزيد امر خارجي لا موجود خارجي وكذا وجود زيد وبالجملة النسبة في الخبر ثابتة في الواقع سواء اتفق
الذهن اليها ام لا واما الانشاء فانما يثبت النسبة بالتفات الذهن اليها وايقاعها ويوجد الحكم بنفس الكلام الانشائي
فقولنا بعت اذا استعمل على وصفه الحقيقي فلا بد ان يكون البيع واقعا في نفس الامر بنفس هذا الكلام حتى يطابقه

جلابن

بخلاف بعت لانشاء فان البيع يوجد بهذا اللفظ ولا ينافي ذلك جواز التعليق على شيء كما في الظهار مثل ان يقول رجل
لزوجته ان كلمت فلانا فانت علي كظهر امي فان الظهار وان كان لا يحصل بمجرد التلفظ بل يبقى معلقا بحصول الشرط ولكن
الحكم الحاصل من هذا اللفظ انما يحصل به ولا خارج له اصلا يعلم له مقابل عن اثره وتاخيره عن المؤثر لا ينافي حصوله به
من هذا القبيل صيغة الاجارة مع تاخر زمان الاجارة عن الصيغة وصيغة الامر المعلق على شرط وقيل في تعريف الخبر انه
كلام يحتمل الصدق والكذب وقيل التصديق والتكذيب وقد يعترض على ذلك بما لو قال لاحد ان جائك من اخبرني بقدومه
نهي على كظهر امي فاخبرني احدهم بذلك كاذبة فيقع الظهار لصدق الخبر فهو يشكل بان المتبادر في ذلك ارادة الخبر الصادق
بل الصدق فانما هو مدلول الخبر والكذب انما هو احتمال عقلي فان علم ان المراد مطلق الخبر فكذلك وقد يتوهم ان تعريف الخبر بذلك
مع انهم عرفوا الصدق بانه الخبر عن الشيء على ما هو به يستلزم الدور فقد يجاب بان المراد بالخبر في تعريف الصدق هو مطلق
الاعلام فلا دور وان المراد تعريف صدق المتكلم لا الكلام والصدق في تعريف الخبر هو صدق الكلام وان شئت تعريف
صدق الخبر فقال الصدق الخبر هو مطابقته للواقع ولا اشكال وقد اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال
المشهور الاقوى ان الصدق مطابقة الواقع والكذب عدم مطابقته للتبادر والاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام
حق يحكم بصدقه واذا قال خلافه يحكم بكذبه وذهب النظام ومن تبعه الى ان الصدق مطابقة الاعتقاد المخبر وان خالف
الواقع والكذب ضدها وان طابق الواقع فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق والسماء فوقنا غير معتقد ذلك
كذب والمراد بالاعتقاد ما يعم الظن وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض عند المخبر والعلم وهو الحكم الذهني الجازم الثابت
المطابق للواقع الذي لا يزول بتشكيك المشكك والجهل المركب وهو الحكم الجازم الغير المطابق سواء زال بتشكيك المشكك
ام لا والاعتقاد المشهور وهو الحكم الذهني الجازم الذي يقبل التشكيك ثم ان ارادوا من قبيل التشكيك في الاعتقاد
المشهور القبول في بعض افراده فيشمل العلم ولا يخرج عنه العلم وما لا يقبل التشكيك من افراد الجهل المركب ويدخل فيه الاعتقاد
الجازم المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك وربما قيل ان العلم هو الحكم الجازم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد الحكم
هو ما يقبله وقسم الاعتقاد الى قسمين والظن هو مقسوم للجهل المركب وما قيل في دفعه ان الجهل المركب يقبل التشكيك
مثلا بمعنى انه يمكن ترداده بافاضة البرهان فيرد عليه ان العلم ايضا ربما يقبل التشكيك بالقاء الشبهة فان قلت
المراد من قبول التشكيك احتمال نقيض الامر الجلي ولا يحتمله حصول التشكيك فيرد عليه ان الاعتقاد الجازم المشهور
الذي يقبل التشكيك ربما يكون مطابقا للواقع ايضا وكيف كان فالخبر المعلوم والمجزوم والمظنون به بالاعتقاد المشهور صادق
عند النظام بخلاف الموهوم يعني اذا دل الخبر على الطرف الذي هو مرجوح عند المخبر فهو كاذب وكذا ما كان مشكوكا عنده لعدم
كونه مطابقا لاعتقاده وان كان بسبب انتفاء الاعتقاد رأسا والمراد ان مدلول الخبر متصف بالكذب والا فلا حكم
للشاك حتى يقال انه صادق او كاذب واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى حكم
بكونهم كاذبين في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فاختصاصه بالكذب انما يكون من جهة مخالفته لاعتقادهم
واجيب عنه بوجوه احدها انهم كاذبون في ما تضمنته شهادتهم من ادعائهم انه من صميم القلب كما يدل عليه تاكيد
الكلام بانواع التاكيد لما من ذكر كلمة ان واللام والجملة الاسمية لا يقال ان هذا لا يبطل قوله لان دعوى المواطاة في
الشهادة من صميم القلب مخالف لمعتقدهم ايضا لانا نقول انه غير مطابق للواقع ايضا فلم يثبت ان وصفه بالكذب لما ذكره بل
لما ذكرنا وثانيها انه راجع الى دعوى الاستمرار كما يشهد به الجملة المضارعية وثالثها انه راجع الى لازم فائدة الخبر وهو كونهم
عالمين بذلك معتقدين له ورابعها ان المنافقين قوم متسمون بالكذب وهو عادتهم وسجيتهم فلا تعرف بها دعوهم

ولا نعقد عليهم فان الكذب قد يصدق وخامسها انهم كاذبون في تسميته ذلك شهادة لاشتراط مواطأة القلب واللسان
في مفهوم الشهادة وتوجيهه ان تسميتهم كأنه اخبار بان ذلك شهادة فيؤول التسمية الى الخبر والا فالتسمية ليس بخبر وربما
يمنع اشتراط المواطأة في مفهوم الشهادة وسادسها انه على فرض تسليم رجوع التكذيب الى قولهم انك لرسول الله فالمراد انهم
كاذبون في اعتقادهم الفاسد لانهم يعتقدون ان هذا غير مطابق للواقع وسابعها انه راجع الى حلفهم على انهم لم
يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله ولم يقولوا لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل وذهب الجاحظ
الى ان الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد والكذب مخالفتهما معا وان هناك واسطة وحاصله ان الخبر اما مطابق للواقع
او لا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او الشك او عدم الشعور والصدق هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة
والكذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة والست البواقي وسائط بينهما واستدل على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على
الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي عن الحشر والنشر وعن نبوته في الافتراء وهو الكذب والاخبار حال
الجنة على سبيل منع الخلو كما هو ظاهر مفاد كلمة ام والهمزة ولا بد ان يكون المراد من الثاني غير الكذب لاقتضاء الترديد مغايرته
معه وغير الصدق لاعتقادهم عدمه ولعدم دلالة قولهم ام به جنة على ارادة ذلك فلا بد ان يكون هناك واسطة يحمل عليها
قولهم لانهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة وكون المخبر صادقا في نفس الامر لا ينافي كونه واسطة بينهما على زعمهم
والحاصل انهم اعتقدوا ان هذا الخبر خبر وليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب بل هو شيء ثالث وخطاؤهم في انه شيء ثالث
لا ينفي صحة اطلاقهم الخبر على شيء ثالث واطلاقهم دليل على صحة الاطلاق عليه واجيب بان الترديد بين الافتراء
وعدم الافتراء والافتراء هو الكذب الذي عن عمد ولا عمد للمجنون فهذا ترديد بين نوعي الكذب وتوضيحه ان القصد
اما داخل في مفهوم الافتراء او هو المتبادر من الافعال المنسوبة الى ذوي الارادات ولذلك ذكروا في خيار المجلس المستفاد
عن قوله عليه السلام البيعان بالخيار ما لم يفترقا ان التفرق على غير الاختيار لا يوجب انقطاع الخيار بل لا يبعد اجراء ذلك في نفي
الافعال فيعتبر في عدم الافتراء ايضا القصد الى الاخبار ولو سلم عدم المدخلية للقصد في الموضوع له ولا من جهة
الاستعمال فنقول ان الدليل لما دل على ما اخترناه من مذهب المشهور فنحمله هنا على ارادة القصد ولو كان مجازا جمعا
بين الادلة وربما يجاب بانه ترديد بين الكذب وما ليس بخبر فان الكلام الذي لا قصد معه ليس بخبر وفيه ان مدخلية القصد
في كون الخبر والكلام خبرا تم الا ان يمنع كونه كلاما وهو كما ترى واعلم ان هذه الاية على فرض تسليم دلالتها فانما تدل على
ثبوت الواسطة لا على تحقيق معنى الصدق والكذب فان غاية ما يثبت من الاية اطلاق الكذب فيها على ما خالف الواقع
والاعتقاد بزعمهم واما انحصاره فيه فلا واذا لم يثبت حقيقة الكذب فيها فالصدق بطريق الاولى ثم على فرض تسليم
اثبات الواسطة فانما تثبت واسطة واحدة من الوسائط وهو الخبر لا عن شعور الغير المطابق للواقع كما هو معتقدهم على ما
فهم البعض وذكر شيخنا البهائي ان الثابت بها ثلث وسائط الخبر لا عن قصد شعور ومع الشك في مطابقته الواقع ومع
اعتقادها بان يكون في زعمهم الفاسد ان الشك في الصدق لا يكون الا عن مجنون فكيف اعتقاد الصدق واقول
وتوضيحه ان الكفار يقولون ان جزمه مخالف للواقع جزما فان كان مع اخباره بثبوته يعتقد عدم المطابقة للواقع
فهو كذب ولا ينافي طريقة العقل وان كان يعتقد المطابقة للواقع او شك في المطابقة وعدمها فهو مجنون يعني شبيه
بالمجنون وحيث ان الشك في المطابقة وعدم المطابقة لا يصدر عن عاقل ولا ينبغي ان يصدر مثله الا عن المجنون فضلا
عن اعتقاد المطابقة ويرد على ما ذكره ره انه لا يثبت الا واسطتين لانه لا يبقى مجال لادخال ما لا قصد فيه ولا شعور في
الكلام لان التشبيه بالمجنون اما من جهة جنانه وانكاره او من جهة مطلق تكلماته واطواره ولا يمكن الجمع بينهما في التشبيه فان

جهة امر واحد وجزئي حقيقي موجود في الخارج لا يقبل الا احد المحتملات اما كونه لا عن شعور العياذ بالله وعن اعتقاد المطابقة
او مع الشك ولا يجتمع احد الاحتمالات مع الاخر في الوجود فاما ان يقال انه يقول لا عن شعور كالمجنون ويقال انه يشك كالمجنون
او يعتقد المطابقة كالمجنون بل لا يمكن الجمع في الاخيرين ايضا لانه من باب الاستلزام الفرضي والحاصل انه لا يمكن الجمع في التشبيه
الجمع بين ذي الاعتقاد ولا عن شعور فالتحقيق ان الاية لا تثبت الا الخبر لا عن قصد وشعور لو اريد التشبيه في طور
كلام المجنون وحالته او الخبر عن اعتقاد مع المطابقة للواقع لو اريد التشبيه بانكار المجنون وجنانه ولا يبعد ترجيح الاول
لكونه اكد في سقوط الاعتبار صورة ومعنى ولمقابلته بالافتراء الذي هو الكذب عن عمد فما ذكره العضد اظهر وانعم
للجماعة ايضا فلاحظ الشهيد الثاني ره ايضا في تمهيد القواعد حيث جعل مذهب الجاحظ لاثبات الواسطة ان الاخبار بدون
اعتقاد والظاهر ان المراد بالاعتقاد هو مقابله ليدخل الشك ايضا ولذلك لم يلتفت اليه الجماعة ثم ان لي هنا
كلاما طارفا لم يلتفت اليه من قبلي هذا في البال للتأمل فيما ذكره شيخنا البهائي من فروع هذه المسئلة في حواشي زبدته
ومما يتفرع على كون صدق الخبر وكذبه مطابقته للواقع وعدمها ام لا ان المدعي لو قال بعد اقامة البينة كذب شهودي
فعلى المذهب المختار تسقط دعواه وكذا على مذهب الجاحظ وعلى مذهب النظام لا تسقط دعواه ولو قال لم يصدق
شهودي فان دعواه على المختار تسقط دون المذهبين الاخيرين ولو قال له المنكر صدق شهودك فهو اقرار على الذي
دون مذهب النظام ولو قال لم يكذبوا فهو اقرار على المختار دون المذهبين الاخيرين ومما يتفرع على هذا الخلاف
ايضا ما لو قال المنكر ان شهد فلان فهو صادق فعلى المذهب المختار ومذهب الجاحظ هو اقرار كما هو مذكور في كتب
الفروع لانه لو لم يكن الحق ثابتا لم يكن صادقا ان شهد واما على مذهب النظام فليس باقرار انتهى كلامه زيد اكرامه اقول الذي
يظهر لي ان مناط الاقوال الثلثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب والحكم عليه بانه صدق او كذب عند التحقيق
هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه فان النظام ايضا مراده من كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاده
ان هذا الحكم ثابت في الواقع فالذي يصفه بالصدق فهو ما يعتقد مطابقته للواقع وكذلك الجاحظ لا يصف به الا ما
يعتقده كذلك واما المشهور فلما لم يكن ظهور الواقع الا باعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقادهم
المطابقة فالاعتقاد مما لا بد منه ملاحظته في وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت ان الكذب والصدق المراد منهما النفس
الامريين والخبر انما يتصف بالصدق والكذب النفس الامريين لا بما يعتقد صدقه وكذبه فلو كان شيء مطابقا للواقع
واعتقد احد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له فساد اعتقاده فيحكم بانه كان صادقا فلو نذر احد ان يعطي من اخبر بصدق
شيئا فاعطاه لشخص لم يعتقد تحقق الصدق لكنه كان في نفس الامر صادقا فيبر نذره اذا ظهر له بعد ذلك انه
كان صادقا او بالعكس قلت اتصافه بما هو كذلك في نفس الامر انما هو في نفس الامر لا عندنا والذي يثمر في الفروع هو
ما عرفنا اتصافه في نفس الامر واعتقدناه وبر النذر في الصورة المفروضة وعدمه في عكسها ثم مع انه يجري ذلك
على المذهبين الاخيرين ايضا فانه اذا اراد تغير الاعتقاد يحكم النظام ايضا بخلاف ما يعتقد في ذلك الخبر وكذلك الجاحظ فالخبر
الموافق للاعتقاد عند النظام صدق ما دام كذلك واذا تبدل يتصف بالكذب بمعنى ان ذلك الخبر صار كذبا الان لا انه صار
كذبا الان ولا معنى لكون الخبر صادقا في وقت وكاذبا في اخر في نفس الامر بل انما ذلك من جهة الاعتقاد ثم اعلم ان معنى
قولنا كتب فلان انه حصل ما هو كتابة في نفس الامر لا ما هو كتابة عنده فلا يتوقف على الانشاء من ملاحظة المسند والمسند اليه
شرط الانشاء فالكتابة امر مستقل ملحوظ في ذاته قبل الانشاء غاية الامر انه يتقيد بادراك المدرك ضرورة ان يعني
من يلاحظ نسبتها الى فلان يعرفها ويعلمها كتابة ثم يسندها اليه لا انه اذا عرفت هذا وتأملت فيما ذكرنا تعلم انه

لا يحصل للتفريعات التي ذكرها رة لان قول المدعي كذب شهودي في الواقع لا في اعتقاد الشهود يعني قالوا قولا كاذبا في
الواقع على اي قول كان من الاقوال الثلثة وهو يستلزم بطلان حصره على الاقوال الثلثة فان كل واحد منها يعتبر فيه
اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما بينا والحاصل ان معنى قول المدعي كذب شهودي هو انه اعتقد عدم مطابقته
الواقع على ما بينا لك سابقا وهو اثر بطلان حصره فان الاقرار ايضا تابع لاعتقاد الواقع وكلما دل عليه فهو ثابت
وان لم يقصده وليس معنى كذبوا انهم اخبروا من غير علم واعتقاد فان هذا معنى قولنا كذبوا في اعتقادهم بمعنى قالوا قولا
مخالفا لمعتقدهم واذا صرح بهذا المفهوم نحو ما ذكره لا يستلزم سقوط الحق ولكن ليس هذا نصا بعينا على لفظ الكذب
المطلق وبالجملة كما ان نفس الخبر اذا قال خبري كذب بمعناه على مذهب النظام انه خبر غير موافق لاعتقاده كان غير
من وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بد انه يريد انه غير موافق لاعتقاده وحينئذ فهو اقرار بعدم ثبوته في الواقع
مر وتوضيح هذا المطلب ان الخبر كما ذكره هو كلام كان له خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد بالخارج هو خارج المدلول
ان كان في الذهن كما اشرنا لا ريب ان النسبة التي هو خارج المدلول انما هو مكتوب في اللوح المحفوظ او ما بيد كرام
المدبرين بعد انه هو ذلك المكتوب هذا هو الاعتقاد وان لم يكن مطابقا للمكتوب في الواقع فحقيقة مذهب المشهور
في الصدق هو مطابقة مدلول الكلام اي النسبة الذهنية الحاصلة منه لما هو مكتوب في اللوح المحفوظ من حيث هو مكتوب
هناك وان اخطا الواصف في فهم المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقة مذهب النظام هو مطابقته لما يعتقد
المدرك انه كذلك في اللوح المحفوظ من حيث ان اعتقاده ذلك فوصف الخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب بملاحظة نسبة
الخبر الى الخبر من حيث هو خبر لا من حيث صدوره من المخبر فاذا قال احد زيد قائم والمفروض في اللوح المحفوظ قيام زيد وكان اعتقاد
عدم قيامه فالخارج عند المخبر عدم القيام يعني يعتقد ان ما في اللوح المحفوظ هو عدم القيام فقوله زيد قائم عند المخبر كذب لانه
مخالف لمعتقده من حيث انه مخالف لمعتقده واما غير المخبر ممن يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صدق عنده على مذهب
النظام ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا فالخبر عند النظام ايضا لا بد ان يتصف بالصدق والكذب مطلقا فان الخبر هو
نفس الكلام الموصوف لا الكلام مع اتصافه بكونه صادرا عن المخبر فما يتوهم ان مذهب النظام ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر
فقط فذلك يستلزم ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب هو واضح جدا لان الخبر هو نفس
الكلام لا من حيث انه صادر عن المخبر ولا بد له من خارج اعتقادي على مذهبه وهو يختلف بحسب الاعتقادات فلا بد ان يكون
مراد النظام من المخبر في قوله صدق الخبر هو مطابقته لاعتقاد المخبر هو مطلق من يلاحظ الخبر لا نفس من تكلم به واخبر به فقط والذي
اوجب التعبير بهذه العبارة في مذهب النظام واوقع المتوهم في الوهم هو الاستدلال بقوله تعالى انهم لكاذبون من حيث انه وصف
بالكذب هو الله تعالى مع ان علمه تعالى مخالف لما اعتقده فوصف الله تعالى في هذا الخبر بالكذب لاجل محض كونه مخالفا لاعتقاد
المخبر في بعض ان ذلك الاستدلال لا بد ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبر يعني انهم لكاذبون بالنظر الى اعتقادهم انهم
موصوفون بالكذب عند انفسهم وفي اعتقادهم وبالنظر الى ملاحظة مخالفته لمعتقدهم لا انه كذب عند غيرهم ايضا ممن لم
يعتقد ذلك والا يلزم ان يحصر اتصاف الخبر بكونه صدقا او كذبا بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق
ولا كذب فتامل حتى لا تتوهم ان ما ذكرناه هو ما ذكروه في الجواب عن الاستدلال بالاية بعد تسليم رجوع الكذب الى قولهم انك
لرسول الله بان المراد انهم لكاذبون في زعمهم فانه معنى اخر وحاصله انهم يزعمون ويعتقدون ان هذا كذب لمخالفته للواقع
لا انهم كاذبون لاجل مخالفته لمعتقدهم والحاصل ان مذهب النظام لا بد ان يكون ان الصدق والكذب هما مطابقة الخبر
لاعتقاد من يطلع على الخبر ويلاحظه سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال بالاية يشعر بان ان الله تعالى اطلق الكذب على مثل

ذلك فان ما شهدوا به كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم والجواب عنه منع رجوع قوله تعالى لكاذبون الى هذا الخبر اولا ومنع
كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم من حيث انه مخالف لمعتقدهم بل لاجل انه مخالف للواقع بحسب معتقدهم من حيث انه مخالف للواقع
في معتقدهم ثانيا ومن جميع ما ذكرنا يظهر جواب اخر عن استدلال النظام غير ما ذكرنا سابقا وهو ان ذلك تنبيه لا اطلاق الا
وخلاف الظاهر وما لا بد من حملها على احد الوجوه المتقدمة لئلا يلزم ذلك وان كان ولا بد من التنبيه فنبينه بما ذكروه في
جوابه على النهج الذي قررناه ههنا شيء بالتامل فيما ذكرنا نقدر على معرفة بطلان سائر الفروع التي ذكرها رة ووافقه
الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد في ذكر الفرع الاخير لكنه ره لم ينقل فيه مذهب النظام بل اكتفى بنقل مذهب المشهور ومذهب
الجاحظ كالعلامة ره في التهذيب شيء قال اذا عرفت ذلك من فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان على كذا فهما
صادقان فانه يلزمه الان على القولين معا لانا قررنا ان الصدق هو المطابق للواقع واذا كان مطابقا على تقدير الشهادة
لزم ان يكون ذلك عليه لانه يصدق في كلما لم يكن ذلك عليه على تقدير الشهادة لم يكونا صادقين لكنه قد حكم بصدقهما
على تقديرها فيكون ذلك عليه الان ومثله ما لو قال ان شهد علي شاهد الى اخره اقول ان اراد انه يثبت الحق على
المذهبين دون مذهب النظام ففيه ما مر بل ههنا اوضح لظهور ان مراد القائل ليس مجرد ان ما يخبره الشاهد هو مطابق
لاعتقاده فقط وان هذا الاحتمال في غاية البعد من هذا الاطلاق في هذا المثال وان كان القائل على مذهب النظام ايضا
وان اراد نفس تفريع المسئلة على معنى الصدق على المذهبين ففيه ان نظر الخبر لا دخل له بما نحن فيه وهو منع استلزام ذلك
ثبوت الحق بل الحق خلافه وفاقا للمتاخرين وتفصيله في كتب الفروع ثم ان العضد قال في اخر كلامه وهذه المسئلة لفظية
لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع والظاهر انه اراد من كون المسئلة لفظية هو كون الخلاف في تفسير اللفظ لا المعنى المشهور للنزاع
اللفظي كما يظهر من التفتازاني ايضا ولكن يمكن ان يكون مراده من عدم النفع هو ما ذكرنا لا ما ذكره التفتازاني فانه قال في شرح
هذا الكلام المسئلة لفظية اي لغوية لا يتعلق بعلم الاصول كثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق و
الكذب بازائه وليس المراد به انه نزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الامدي لانه لا قائل بنقل اللفظين عما
اللغوي انتهى وفيما ذكره تامل اذ كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول ولا يوجب عدم النفع بسبب كونه غير
متعلق بالاصول لا ريب ان كثيرا من المسائل الاصولية من المسائل اللغوية كالنزاع في ان صيغة افعل للوجوب او لا وكذا صيغة	بمسائله
لا تفعل للحرمة ام لا وان الجمع المحلى باللام يفيد العموم ام لا وكذا المفرد المحلى وهكذا فان قيل نعم ولكن هناك فرق وهو ان ما
يبحث عنه في علم الاصول من هذه المسائل هو ما كان بمنزلة القاعدة لاستخراج المسائل الفرعية كالنزاع في الاوضاع النوعية
كصيغة افعل والمشتق والجمع المحلى وامثال ذلك مركبا كان او مفردا ومثل ان الضمير المتعقب للعام هل يخصصه ام لا ومثل
قوله تعالى ردوه ومثل ان الضمير الذي يتعقب متعاطفات الجمل هل يرجع الى الاخير
او الاخير مع امكانهما فيتفرع عليه استثناء نصف الدرهم او الخمسة او بعض الاوضاع المادية كالبحث عن جهة العموم و
الخصوص وغيرهما كالنزاع في كلمة كل انه للعموم ام لا وكلمتي من وما وانهما لذوي العقول ولغيرهم بل في اصل اللفظ
بما حصل فيه بتغير الاصطلاح كالنزاع في ان الصلوة والصوم معناهما الاركان المخصوصة ام لا مما ادعي فيها ثبوت الحقيقة الشرعية
وغيرهما بل وكثير من القواعد المذكورة في علم العربية مثل معاني الحروف كالباء ومن والى وغير ذلك وبالجملة ما يتعلق بمعرفة
حال استخراج الاحكام الشرعية بان يتنازع في ان اللفظ هل يفيد هذا الحكم ام هذا الحكم كصيغة الامر والنهي او هل يفيد
عموم الحكم وخصوصه وهل يفيد اخراجه عن الحكم ام لا كالفاظ العام والخاص وكل ما يتعلق بالموضوعات التي اخذها الشارع
فهل يضر الشك في اوضاع الالفاظ لحمل على معانيها التي اصطلحها ام لا وهكذا ولا يبحث في علم الاصول عن سائر الاوضاع

المائية مثل ان الصعيد هو التراب ووجه الارض وهل الانفحة هو الكرش او الشيء الاصفر الذي يخرج منه من اللباء وهكذا
وبيان ان الصدق والكذب من قبيل الصعيد والانفحة لا من قبيل صيغة افعل وامثالها ومن باب الصلوة والصوم وامثالها
نعم يتجدد اصطلاح فيهما كما اشار اليه التفتازاني فان قلت نعم ولكن ترى ان الاصوليين يبحثون عن معنى الخبر والانشاء ولا
والنحو وامثالها لما يترتب عليها من الثمرات وذلك لاجل احتمال تجدد الاصطلاح او دعوى ثبوته وتغاير حرفه واللغة فيها
ولما كان معرفة امثال المذكورات مما يتوقف عليه معرفة الاحكام الشرعية وطريق استنباطها ولذلك بحث عنها في علم الاصول
مكن ما يتوقف معرفة المذكورات عليها فاذا كان لفظ مستعمل في تعريف المذكورات وكان تختلف فيه في اللغة فلا يتم معرفة
المذكورات الا بتحقق معنى ذلك اللفظ كلفظ الصدق والكذب مما يتوقف عليه معرفة الخبر ولا يتم البحث عن حال الخبر ولا يتميز
حقيقته الا بمعرفتهما فليس حالهما مثل حال الصعيد والانفحة فالتحقيق ان البحث في مذهب اللفظين من هذه الجهة لا من حيث
دعوى تغير الاصطلاح كما نقل عن الآمدي ولا انه محض الكلام في المعنى اللغوي حتى لا يكون له تعلق بمباحث الاصول فيبقى الكلام في
ان البحث في تفسير اللفظين والخلاف في معناهما هل هو نزاع لفظي بالمعنى المشهور او نزاع حقيقي وقد عرفت الوجه وان الظاهر
انه ليس بلفظي لكن لا ثمرة فيه يعتد بها ثم ان كلام العضدي لما كان في اخر البحث فيلائم لما ذكرنا لانه ذكر المذاهب الثلاثة ثم قال
والذي يحسم النزاع الاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق حكمنا بصدقه واذا قال خلافه حكمنا بكذبه وهذه المسئلة
لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع فيمكن تنزيل ما ذكره من كون المسئلة لفظية الى ما ذكرنا واما كلام غيره فلا يمكن تنزيله
على ذلك بل يظهر منهم ان النزاع في ثبوت الواسطة لفظي منهم السيد عميد الدين في شرح التهذيب بل هو الظاهر من ابن الحاجب حيث
عقد المسئلة لبيان حصر الخبر في القسمين ونقل القول بالواسطة عن الجاحظ وقال في اخر كلامه وهي لفظية ومرجع الضمير المسئلة
المعقودة ونقله الفاضل الجواد في شرح الزبدة ايضا وتنظر فيه قال بعد نقل قول الجاحظ باثبات الواسطة ورده واعلم ان
النزاع في هذه المسئلة كاللفظي فانا نقطع ان كل خبر فاما مطابق للمخبر عنه او لا فان اكتفي في الصدق بالمطابقة كيف كان والكذب
بعدم المطابقة كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب ثبتت الواسطة
بالضرورة وهو الخبر الذي لا تعلم فيه المطابقة كذا قيل وفيه نظر يعلم وجهه بادني ملاحظة انتهى اقول وجه النظر ان النزاع
في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب ليس شيئا على حدة حتى يتفرع عليه ويصير النزاع لفظيا فلذلك عدل
العضدي عما هو ظاهر عبارة ابن الحاجب وفسر اللفظي بما هو خلاف المشهور وقال انه ليس فيها كثير نفع اذ النزاع اللفظي المصطلح
لا نفع فيه اصلا لا انه قليل النفع فاخذ بمجامع المسئلة وتوابعها ولوازمها ونظر الى مآل المنازعات وجعله نفس الخلاف
في معنى الصدق والكذب وقال انه خلاف لغوي قليل الفائدة فقوله لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع صفة تقييدية لا
توضيحية ولو كان المراد الذي ذكره شيخنا البهائي كما ذكره لكان فيه نفع كثير فتامل في اطراف هذا الكلام وعاينه وتعمق
النظر في غاية مقاصده ومبانيه ولا تنظر الى تعريفه بمركاكة مقاصد الكتاب ولا تلحظ اليه بعين الحقارة والى بعين الغفلة
ثم بعد ذلك فاما قبولا واما اصلاحا واما عفوا والله الموفق للصواب **تنبيهات** الاول ان المعتبر في الاتصاف
بالصدق والكذب هو ما يفهم من الكلام ظاهرا لا ما هو المراد منه فلو قال رايت حمارا واراد منه البليد من دون نصب قرينة
فهو يتصف بالكذب وان لم يكن المراد مخالفا للواقع وكذا اذا رأى شبحا واعتقد انه عمرو وقال رايت رجلا فهو صادق لان
المفهوم من اللفظ مطابق للواقع بل والاعتقاد ايضا وان لم يكن معتقده في شخص الرجل موافقا للواقع فهو على مذهب الجاحظ
ايضا صدق اذ المعتبر مطابقة الواقع هو مطابقته واقعا ولكن يكفي في الكشف عن ذلك اعتقاد المطابقة وان كان مخالفا
لنفس الامر ونظيره ما اشرنا اليه في العدالة فان اعتقاد كونه عدلا في نفس الامر يكفي في اتصافه بالعدالة نعم ذلك

دائر مدار عدمه ظهور الفساد ثم يتبدل الثاني المشهور ان الصدق والكذب من خواص النسب الخبرية دون التقييدية
مثل يا زيد الفاضل وغلام زيد وقيل بعدم الفرق بينهما في ذلك لان النسبة التقييدية ايضا اما مطابق للواقع او غير مطابق
للواقع فيا زيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل محتمل والتحقيق على ما ذكره بعض المحققين ان النسبة التي
في المركبات الخبرية تشعر من حيث هي بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها ولذلك احتملت عند العقل مطابقتها او لا مطابقتها
واما النسبة الذهنية في المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هي بوقوع نسبة اخرى تطابقها او لا تطابقها بل انما
اشعر بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسبة اخرى خبرية بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة
على وجه يشعر بذاتها بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا تستلزم
تلك النسبة الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة كانت الاولى صادقة والا كاذبة واذا
لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هي جوز معها كلا الامرين على السواء وهو معنى الاحتمال واما اذا قلت يا زيد الفاضل
فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا يشعر من حيث هي بان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى
قولك زيد فاضل اذ المتبادر الى الافهام ان لا يوصف شيء الا بما هو ثابت له في الواقع فالنسبة الخبرية تشعر من حيث هي بما
يوصف باعتباره بالمطابقة واللامطابقة اي الصدق والكذب فهي من حيث هي محتملة لهما واما التقييدية فانها تشير الى
نسبة خبرية والاشارة لا تستلزم نسبة خبرية فهما بذلك الاعتبار يحتملان الصدق والكذب واما بحسب مفهومهما فلا فصح ان
الحق هو المشهور من كون الاحتمال من خواص الخبر انتهى ويمكن ان يكون مرادهم بالاختصاص هو الاطلاق العرفي حقيقة
يعني انهم لا يسمون الصدق والكذب حقيقة الا النسب الخبرية المقصودة بالذات فاطلاقهما على غيرها مجاز ويتفرع
على ذلك الاحكام المتعلقة بالصدق والكذب من نذر لمن قال صدقا درهما فقال الاخر يا زيد الفاضل لا يبر النذر باعطائه
وان وافق نفسه للواقع كما يقتضيه اصل الحقيقة **قانون** الخبر ينقسم الى ما هو معلوم الصدق ضرورة او
نظرا ومعلوم الكذب وما لا يعلم كذبه وصدقه وهو اما يظن صدقه او كذبه او متساويان فهذه اقسام ستة فالاول
اما ضروري بنفسه كبعض المتواترات وبغيره كقولنا الواحد نصف الاثنين فان ضرورية ليست من مقتضى الخبر من حيث
انه هذا الخبر بل لمطابقة الخبر لما هو كذلك في نفس الامر ضرورة والثاني مثل خبر الله والمعصومين والخبر الموافق للنظر
الصحيح والثالث هو الخبر الذي علم مخالفته للواقع والرابع مثل خبر العدل الواحد والخامس مثل خبر الكذوب
والسادس مثل خبر مجهول الحال ثم ينقسم الخبر باعتبار اخر الى متواتر واحاد اما المتواتر فعرفه الاكثرون بانه خبر
جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه وذكروا ان التقييد بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل اما بالقرائن
الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة من الامور الخارجية كما يجيء في الخبر المحفوف بالقرائن واما بغير القرائن كالعلم
ضرورة او نظرا ومرادهم بالقرائن التي لا ينفك عنها الخبر عادة هو ما يتعلق بحال المخبر ككونه موسوما بالصدق وعدمه
والسامع ككونه خالي الذهن وعدمه والمخبر عنه ككونه قريب الوقوع وعدمه ونفس الخبر كالهيئات المقارنة له الدالة على
الوقوع وعدمه فقد يختلف الحال باختلاف الامور المذكورة اقول ويشكل ما ذكروه بانهم اشترطوا في التواتر
تعدد المخبرين وكثرتهم الى حد يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة ولا ريب ان مقتضى ذلك ان يكون للكثرة مدخلية
في حصول العلم بحيث لو لم تكن لم يحصل العلم وقولهم ان التقييد بنفسه احتراز عما لو حصل العلم بالقرائن الخارجة
عن لوازم الخبر من الامور المنفصلة يقتضي انه اذا حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصة من حيث خصوصيات الخبر يكون متواترا
مطلقا سواء مع ملاحظة ما يذكرونه في نفي تعين العدد وان المدار بما يحصل منه العلم وهو يختلف باختلاف الوقائع فلا

بنقضي ما ذكر اعتبار الكثرة فيه على هذا الوجه يأتيه بواحد وحصل العلم بها من جهة خصوص الواحد وملاحظة صدق المخبر
وخلو ذهن السامع من الشبهة يلزم ان يكون هذا متواترا مع ان الظاهر انهم لا يقولون به والحاصل ان اشتراط الكثرة
امر زائد على اعتبار كون المخبرين جماعة فالمعتبر من الجماعة الكثيرة لا مطلق الجماعة فالتعريف على ما ذكروه غير مطرد فلو لم يمنع
من مدخلية حال المخبرين والسامعين ونفس الخبر في حصول العلم فلا بد ان نعتبرها في حصول العلم بالكثرة فالاولى ان يقال
جماعة يؤمن تواطئهم على الكذب عادة وان كان للوازم الخبر مدخلية في افادة ذلك الكثرة العلم ثم ان الحق امكان
الخبر المتواتر وحصول العلم به وقد خالف في ذلك السمنية والبراهمة وهما طائفتان من اهل الهند ولهما عبدة الاوثان
قائلة بالتناسخ والثانية من الحكماء على زعمهم وكلاهما نافيتان للاديان والنبوات وبعضهم خص المنع بما لو كان الخبر عما مضى
لا الموجود لنا الجزم بوجود البلدان النائية كالهند والصين والامم الخالية كقوم فرعون وقوم موسى ضرورة
من دون تشكيك كالجزم بالمشاهدات وللسمنية شبه واهية مثل انهم قالوا اولا انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد
وهو محال عادة وفيه انه مدفوع بوقوعه كما ذكرنا فقياس مع الفارق لوجود الداعي فيما نحن فيه دون ما ذكروا وثانيا
انه لو حصل العلم به لزم اجتماع النقيضين او تواتر نقيضيهما وفيه ان هذا الفرض محال وثالثا لو حصل العلم به لحصل
مما نقله اليهود والنصارى عن نبيهم بانه لا نبي بعده فيبطل دين محمد وفيه منع تحقق التواتر فيما ذكروه لاشتراط
الوسائط في افادة العلم بالكثرة وبخت نصر قد استأصل اليهود فلم يبق منهم عدد التواتر وكذا النصارى في اول الامر لم
يكونوا عدد التواتر مع ان عدم العلم بتساوي الطبقات يكفي في المنع ولا يهمنا اثبات العدم واعلم ان ههنا دقيقة لا بد
ان ننبه عليها وهو انه قد يشتبه ما يحصل العلم فيه بسبب التسامع مع التظافر وعدم وجود المخالف بالتواتر فمثل علمنا بالهند والصين
ورستم وحاتم ليس من جهة التواتر لانا لا نسمع الامر اهل عصرنا وهم لم يروا الناقلين بل سمعوا ذلك ايضا نقلا عن عدة
بالتواتر وهكذا وذلك وان لم يستلزم عدم حصول التواتر في نفس الامر الا ان علمنا لم يحصل من جهة بل الظاهر انه من جهة ان
اهل العصر قاطبة مجمعون على ذلك اما بالتصريح او بظهور ان سكوتهم مبني على علمهم ببطلان هذا النقل فكثرة تداول ما ذكر
على الالسنة وعدم وجود مخالف في ذلك في العصر ولا نقل من سلف في غيره يفيد القطع بصحته وذلك نظير الاجماع على
وليس ذلك من باب التواتر فالظاهر ان وجود البلاد النائية والامم الخالية لنا من هذا الباب لا من باب التواتر بل التواتر لنا
من باب التواتر في هذا العصر ليس من باب تلك الامثلة ولنا امثال المناسبة لهذا العصر هو نقل زلزلة وقعت في بلد فتكاثر الواردون
المشاهدون لذلك وتظافروا في الاخبار حتى يحصل القطع فمثل هذا فاجتماع اليهود والنصارى على الخبر او على ملتهم ليس من احد
القبيلين اما التواتر فلعدم العلم بتساوي الطبقات بل العلم بالعدم كما ذكرنا واما الاجماع فلوجود المخالفة من المسلمين
وغيرهم فلا تغفل فان اكثر الامثلة التي يذكرون في هذا الباب من باب الثاني لا الاول وكم من فرق بينهما ورابعا
ان الكذب يجوز على كل واحد من الاحاد فيجوز على الجميع لانه عبارة عن الاحاد وفيه منع اتحاد حكم المجموع مع الاحاد
فان العسكر يفتح البلاد ويظفر ولا يتمشى ذلك من كل واحد والعشرة من حكمها ان الواحد جزؤها بخلاف الواحد فلا
يلزم من حصول العلم من اخبار الجميع بسبب التعاضد والتقوي حصوله من كل واحد وغير ذلك ايضا من الشبه الواهية
الظاهرة الدفع مع انها تشكيكات في مقابلة الضرورة فلا تستحق الجواب كالشبه السوفسطائية المنكرة للحسيات فان غاية
مراتب الجواب الضرورة وهم ينكرونها ولهم شبهتان اخريان انما تردان على من قال بان العلم الحاصل من التواتر ضروري
كما هو المشهور وهو انه لو حصل العلم به بالضرورة لما فرقنا بينه وبين سائر الضروريات واللازم باطل لانا نفرق بين
وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين وانه لو كان ضروريا لما اختلف فيه ونحن لكم مخالفون فيه وفيهما مع انهما

لايردان

لا يردان الا على القول بكون العلم به ضروريا لا مطلقا انه يرد على الاول ان الفرق انما هو من جهة تفاوت الضروريات في حصول
العلم من جهة كثرة الموافقة بعضها دون بعض وعلى الثاني ان الضرورة لا تستلزم عدم المخالف كما انا نشاهد في السوفسطائية
وانما هو من جهة بهت وعناد فلنبسطها الاولى انهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالتواتر فالمشهور انه ضروري
وقال الكعبي وابو الحسين والجويني وامام الحرمين انه نظري وعن الغزالي انه الواسطة وذهب السيد الى التوقف
في موضع والى التفصيل في موضع آخر وارتضاه الشيخ في العدة والاقرب عندي القول بالتفصيل احتج الخصم بانه لو كان
نظريا لتوقف على توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم علما قطعيا بالمتواترات مثل وجود مكة وهند وغيرهما مع
انتفاء ذلك وايضا لو كان نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على النظر كالعوام والصبيان وايضا يلزم ان لا يعلمه من ترك النظر
اذ كل علم نظري فان العالم به يجد نفسه اولا شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد اقتضاء الطالبية لوجود مكة ويمكن دفع الاول بانا
نمنع عدم الاحتياج الى توسط المقدمتين في المتواترات ثم نقسمه بما حصل القطع من جهة التواتر اضطرارا فان
المتواترات على قسمين منها ما يحصل بعد حصول مباديها اضطرارا او بدون الكسب كالمشاهدة وضروريات الدين ووجود
مكة وهند وامثال ذلك ومنها ما هو مبني على الكسب كالمسائل العلمية التي لا بد ان يحصل التتبع فيها من جهة ملاحظة الكتب
وملاقاة اهل العلم والاستماع منهم اصولية كانت او فرعية وكذا ... ان التتبع واستماع الخبر يندرج في حصول
في النظر الى حيث يشرف المتتبع الى حصول العلم قبل اجتماع المقدمات من كون هذه الاخبار مسموعة ومنوطة بالحس
ان هؤلاء الجماعة الكثيرة لا يتواطؤون على الكذب ثم يحصل له القطع بمضمونها فهذا متواتر نظري ومن علامات النظري
ان بعد حصول العلم ايضا اذا ذهل عن المقدمتين فقد يتزلزل القطع ويحتاج الى مراجعة المقدمات وهو مما يحصل كثيرا
من المتواترات بخلاف الضروري فالضروري وان كان ايضا لا ينفك عن المقدمات لكنها لا يحتاج الى المراجعة اليها ولا اعتماد
عليها ما دام ضروريا فان كان مراد الخصم هو ذلك فمرحبا بالوفاق وان كان مرادهم ان كل متواتر لا يحتاج الى النظر مطلقا
فهو مكابرة ولعل ما ذكرنا ينظر كلام سيدنا المرتضى ره حيث قال ان اخبار البلدان والوقايع والملوك ومعجزة النبي ص و
مغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها ضروريا من فعل الله تعالى ويجوز ان يكون مكتسبا من افعال العباد
واما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي ص وكثير من احكام الشريعة والنص الحاصل على الائمة فمقطوع على انه مستدل عليه
وهذا هو التفصيل الذي اشرنا اليه وارتضاه الشيخ ره في العدة والظاهر ان القول بالتوقف المنسوب اليه ايضا انما هو في
العلم الاول من الضروريات ومنشأ التوقف التشكيك الذي ... في ان العلم هل يحصل بجعل الله تعالى اضطرارا من دون اختيار
العبد بعد حصول المقدمات او يحصل من جهة كسب العبد والتأمل في المقدمات من كون المخبرين عددا يمتنع كذبهم وانهم اخبروا
عن حس وانه لم يكن متفطنا لجميع حصول العلم اذ يصدق ان العلم ناشئ عن الكسب وان لم يتفطن بالمكتسب عنه حين
العلم اذ لا فرق بين المعلومات الموصلة الى المطلوب التي كانت حاصلة بالعلم الاجمالي او التفصيلي فان من اسس اساسا
واصل اصلا وقاعدة يتفرع عليه فروع كثيرة فقد اكتسب في تلك فكلما ترتب عنه يتفرع على ما اصله بسبب علمه به
اجمالا يصدق انه من باب الكسب وان احتمل ايضا ان يكون مع ذلك القاء العلم في روعه بفعل الله تعالى ومجرى عادته
عقيب اخبار هذا العدد من المخبرين مما ذكرنا ظهر ان المتواترات بعد العلم بالتواتر ايضا يمكن ان يكون نظريا فضلا
عن ابتداء الامر واما الدليل ففيه ان العوام والصبيان ايضا لهم معلومات نظرية بالضرورة وانهم يستفيدون
ذلك من المقدمات ويترتب في نظرهم مقدمات الدليل فيحصل لهم النتيجة لكنهم لا يتفطنون بها من حيث هي كذلك
والمقدمات العادية لا اشكال فيها ولا دخل بحيث لم يحصل للعوام والصبيان بل مدار العالم واساس ...

ادم غالبا على المقدمات العادية التي يفهمها اكثر العقلاء والا فلا يجد احدا من غير العلماء والاذكياء يعلم ضرورة من نفسه وجزءه من
شرة مع ان ذلك مبني على عدة ادراك الحسن والقبح العقلي ولزوم الاجتناب عن القضاء وحسن ارتكاب المنافع والنظري هو
ما كان العلم به موقوفا على المقدمتين لا بالعلم بهما وبنظر مما ذكرنا الجواب عن الدليل الثالث فلا نعيد واحتج القائلون بكونه
نظريا بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمتين والتالي باطل لانه يتوقف على العلم بان المخبر عنه محسوس وان هذه
الجماعة لا يتواطؤن على الكذب واجيب بمنع التوقف على ذلك اذ العلم بالصدق ضروري حاصل بالعادة ووجود صورة
الترتيب للمقدمتين لا يستلزم الاحتياج اليه على ان مثل ذلك موجود في كل ضروري فان في قولنا الكل اعظم من الجزء يمكن ان
لان الكل يشتمل على جزء اخر غيره وما هو كذلك فهو اعظم وبما ذكرنا من بيان التفصيل يعرف حقيقة الحال وان الحق هو التفصيل
واما مذهب الغزالي فالذي نقل عنه في كتاب المستصفى انه قال العلم الحاصل بالتواتر فهو ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى
الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا
الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد له من حصول مقدمتين احديهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب
جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور
بتوسطهما وافضائهما اليه وقال التفتازاني انه حاصل كالامر الذي ليس اوليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا التي قياساتها
معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين وانت بعد التامل فيما ذكرنا تعرف انه ليس من هذا القبيل وان الحق ما ذكرنا من
التفصيل والظاهر ان ما ذكره الغزالي نوع من النظري لا واسطة ولذلك نسب في بعض العقول بالنظرية اليه ولعل مراد الغزالي انه
من باب نظريات العوام فانهم وان استفادوها من المقدمتين لكنهم لم يتفطنوا بها بكيفيتها المترتبة في نفس الامر فكان الغزالي
قسم النظري الى قسمين بالتنبيه الى الناظرين وهو في الحقيقة تقسيم للناظر لا للنظري فكانه قال العالم والعامي كلاهما مساويان
في النظر فيما نحن فيه دون سائر النظريات الثاني انهم بعد ما عرفوا التواتر بما نقلنا عنهم قالوا ان هذا المعنى يتحقق بامور
تشترط في تحقق هذا الخبر الذي يفيد العلم بنفسه امور منها ما يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق بالسامع فاما الاول
فهو كون المخبرين بالغين في الكثرة حدا يمنع معه العادة تواطؤهم على الكذب وكون علمهم مستندا الى الحس فانه في مثل حدوث العالم
لا يفيد قطعا واستواء الطرفين والواسطة بمعنى ان يبلغ كل واحد من الطبقات حد الكثرة المذكورة وذلك فيما لو حصل هناك
اكثر من طبقة والا فلا واسطة ولا تعدد في الطبقات وقد زاد بعضهم اشتراط كون اخبارهم عن علم ولا دليل عليه بل يكفي حصول
العلم من اجتماعهم وان كان بعضهم ظانين مع كون الباقين عالمين واقول الكثرة المذكورة التي اشترطوها هنا ان كانت
ماخوذة في مهية المتواتر فالتعريف مختل العكس لانه على ذلك مع ملاحظة مدخلية لوازم الخبر في حصول العلم وعدم ضرورة
في الحد فلا حاجة الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبر ثلثة بسبب صدقهم وصلاحهم وتقيهم سيما مع انضمام حال نفس الخبر يحصل
العلم ويصدق الحد على ذلك فيكفي ذلك في تحقق التواتر وان لم تكن ماخوذة في مهيته فما معنى قولهم ويشترط في حصول
التواتر وتحققه كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد او ذلك من مقومات المهية عندهم والا فلا معنى لكون ذلك شرطا لحصول
العلم بالمتواتر بعد ما اخذوا افادة العلم بنفسه لا يتوقف حصول العلم بسببه على شرط اخر كما لا يخفى وايضا قولهم يشترط
في حصول التواتر كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اما ان يراد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الجعل والاصطلاح في
التواتر فما معنى تقييده بكونهم حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب وما وجه تخلية التعريف عن لفظ الكثرة اذ المراد كثرة الجماعة
لا الكثرة مطلقا حتى تشمل الثلثة مع انهما يتنافيان في صدقهما في الثلثة ايضا فلا يحسن ان يقال ان الثلثة ايضا كثيرة واما ان يراد
بالكثرة المعتبرة بما ذكروه فنقول ان اريد بامتناع تواطؤهم على الكذب عادة من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن لوازم

الخبر

الخبر بل لا بد ان يتجرد عن القرائن اللازمة للخبر ايضا فالمتواتر هو ما كان افادته العلم من جهة الكثرة لا غير مع انه ليس لذلك
عدد معين بل يختلف باختلاف لوازم الخبر جزما ولذلك لم يعين الجمهور للمتواتر عددا خاصا وانما ربط امتناع تواطؤهم
على الكذب بالاغلب خصوصيات المواضع وتفاوت لوازم الخبر فيرجع هذا الى ان هذا الشرط لمحض ادراج قيد الكثرة اذ امتناع
تواطئهم على الكذب بحسب لوازم الخبر كان مستفادا من قولهم يفيد بنفسه العلم فيرجع الكلام فيه الى البحث الاول وعن ان
التعريف مختل للزوم ادراج قيد الكثرة فيه وان قولهم بنفسه لا يغني عنه وبالجملة كلماتهم هنا في غاية الاختلال فالاولى
في التعريف ما ذكرنا سابقا والذي يحضرني من كلام القوم ما يوافق ما اخترته في التعريف والذي اختاره السيد عميد الدين ره في
شرح التهذيب حيث قال هو في الاصطلاح عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم واما الثاني
فهو كون السامع غير عالم بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب
الخبر وهذا الشرط مما اختص به سيدنا المرتضى ره ووافقه المحققون ممن تاخر عنه وهو شرط وجيه وبذلك يجاب عن كل من خالف
الاسلام ومذهب الامامية في انكارهم حصول العلم بتواتر معجزات النبي ص والنص على الوصي وكذلك كل من اشرب قلبه
حب خلاف ما اقتضاه المتواتر لا يمكن حصول العلم له الا مع تخليته عما يشغله عن ذلك الا نادرا الثالث اختلفوا في
اقل عدد التواتر والحق انه لا يشترط فيه عدد وهو مختار الاكثرين فالمعتبر هو ما حصل العلم بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف
الموارد وقد يقرب عدده بوجب القطع في موضع دون الاخر وقيل اقله الخمسة وقيل اثنى عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون
وقيل غير ذلك وحججهم ركيكة واهية لا يليق بالذكر فلا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا
اخر لا دليل عليها وفسادها اوضح من ان يحتاج الى الذكر فمنهم من شرط الاسلام والعدالة ومنهم من اشترط ان لا يحويهم
بلد لئلا يمتنع تواطؤهم ومنهم من اشترط اختلاف النسب ومنهم من اشترط غير ذلك والكل باطل وذهب بعضهم الى الشيعة اشترط
دخول المعصوم فيهم وهو افتراء او اشتباه بالاجماع **تتميم** اذا تكثرت الاخبار في الوقايع واختلفت لكن اشتمل
كل منها على معنى مشترك بينها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار يسمى ذلك
متواترا بالمعنى وقد مثلوا لذلك بشجاعة علي ع وجود حاتم فقد روي عنه انه فعل في غزوة بدر كذا وفي احد كذا وفي خيبر
كذا وهكذا وكذا عن حاتم انه اعطى فلانا كذا وفلانا كذا وهكذا فان كل واحد من الحكايات لا يدل بالمطابقة شجاعته ع وكل
واحد من الحكايات الاخر يتضمن جود حاتم لان الجود المطلق جزء الجود الخاص وفيه مسامحة لان الجود صفة للنفس وليس من
جملة الافعال حتى تتضمنه بل هو مبدءها وعلتها فذلك ايضا من باب الاستلزام وتحقيق المقام ان التواتر يتصور على
وجوه الاول ان يتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء كان ذلك اللفظ تمام الحديث مثل انما الاعمال بالنيات على
نقل من تواتره كما ادعوه او بعضه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه ولفظ اني تارك فيكم الثقلين لوجود تفاوت في
سائر الالفاظ الواردة في تلك الاخبار والثاني ان يتواتر بلفظين مترادفين او الفاظ مترادفة مثل ان الهر طاهر و
السنور طاهر او الهر نظيف والسنور طاهر وهكذا ان يكون اختلاف الاخبار باختلاف الالفاظ المترادفة والثالث ان
يتواتر الاخبار بدلالتها على معنى مستقل وان كان دلالة بعضها بالمفهوم والاخرى بالمنطوق وان اختلف الفاظها ايضا
مثل نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة الحاصلة من مثل انه ورد في بعض الاخبار ان الماء القليل ينجس بالملاقاة وفي
اخر الماء الانقص من الكر ينجس بالملاقاة وفي اخر اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء بالملاقاة وفي اخر اذا كان الماء قدر كر
لم ينجسه شيء بل وفيهم ذلك على وجه فيما كان النجاسة في تلك الاخبار مختلفة كما في قوله ع ولا تشرب سؤر الكلب الا ان يكون
حوضا كبيرا يستقى منه الماء وقوله ع حين سئل عن الوضوء من ماء دخله الدجاجة التي وطئت العذرة لا الا ان يكون الماء

كثيرا فقد كرو وهكذا فان المطلوب بالنسبة الى الماء القليل هو انفعاله امر مستقل مقصود بالذات لا انه فيه شرك متنوع
من امور فان الحكم بمفهوم الماء القليل لا بخصوصيات افراده التي تشترك بينها هذا المفهوم وذلك ايضا اعم من ان يكون الاخبار
في بيان هذا المطلب المستقل او مشتملة على بيان مطلب اخر ايضا والرابع ان تتواتر الاخبار بدلالة تضمنية على شيء مع اختلافها بان
يكون ذلك المدلول التضمني قدرا مشتركا بين تلك الاحاد مثل ان يخبر احد بان زيدا اليوم ضرب عمرا والاخر ضرب بكرا
والثالث ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصل حد التواتر مع فرض الواقعة ولهذا فانه يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد وان لم يحصل
العلم بالمضروب بل لو اختلفوا في كيفيات الضرب من ذلك وورود الاخبار بما يحرم عند الزوجة من الميراث بان يخبر ابو ارحم مطلقا
في الجملة يقينا لكن الخلاف بما يحرم عند فالقدر المشترك هو مطلق الحرمان الموجود في ضمن كل واحد من الحرمانات والخامس
ان تتواتر الاخبار بدلالة التزامية يكون ذلك المدلول الالتزامي قدرا مشتركا بينها مثل ان نهى الشارع عن التوضي
عن مطلق الماء القليل اذا لاقاه العذرة وعن الشرب عنه اذا ولغ فيه الكلب وعن الاغتسال عنه اذا لاقاه الميتة وهكذا
فان النهي عن الوضوء في عرف الشارع بالالتزام على النجاسة وهكذا الشرب والاغتسال فانه يحصل العلم بنجاسة الماء القليل
بذلك والسادس ان تتكاثر الاخبار بذكر اشياء تكون ملزومات للازم يكون ذلك اللازم منشأ لظهور تلك الاشياء
مثل الاخبار الواردة في غزوات علي ع وما ورد في عطايا حاتم وذلك يتصور على وجهين الاول ان يذكر تلك الوقايع
بحيث تدل بالالتزام على الشجاعة والسخاوة مثل ان يذكر غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع فانه لا يمكن صدور ما هذا
التفصيل والتطويل والمقام الطويل والكرار مرة بعد الفرار الا عن شجاع بطل فوق بالغ اعلى درجة الشجاعة وهكذا
غزوته في احد وفي الاحزاب وغيرها فباجتماع هذه الدلالات يحصل العلم بثبوت اصل الشجاعة التي هي منشأ لهذه الاثار
وهكذا عطايا حاتم والفرق بين هذا وسابقه ان الدلالة في الاول مقصود مجزما والاخبار مسوقة لبيان ذلك الحكم
الالتزامي بخلاف ما نحن فيه فانه قد لا يكون بيان الشجاعة مقصودة اصلا وان دل عليها تبعا لحصول العلم فيما نحن فيه من ملاحظة
كل واحد من الاخبار ثم انضمام كل منها بالاخر والثاني ان يذكر تلك الوقايع لا بحيث تدل على الشجاعة مثل ان يقول ان
فلانا قتل في حرب كذا رجلا وقال اخر انه قتل في حرب اخر رجلا وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل العلم بان مثل ذلك
الاجتماع ناشئ عن ملكة نفسانية هي الشجاعة وكيف ذلك بمحض الاتفاق او مع الجبن او لاجل القصاص ونحو ذلك وكذلك
قصد الجود والقدر المشترك الحاصل من تلك الوقايع على النهج السابق هو كلي القتل والاعطاء وهو لا يفيد الشجاعة ولا الجود
ولكن الحاصل من ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكتان ولعل من جعل الجود من باب الدلالة التضمنية غفل عن هذا او اخلط
عليه الفرق بين الجود والعطاء ولعل كلام العضدي ناظر الى هذا الوجه حيث قال واعلم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة
ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك وهو المتواتر لا لان احادها صدق قطعا بل بالعادة انتهى والظاهر
انه فرض المقام فيما اذا لم يصرح بدلالة على الشجاعة بالالتزام ومع هذا الفرض فالامر كما ذكره من ان دلالة كل واحد من الوقايع
على الشجاعة والسخاوة وكذلك قال بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات يعني الحاصل من ملاحظة مجموع الجزئيات كلا
واحد منها هو الشجاعة والسخاوة لا لافادتها بكثرتها الملكة النفسانية واما قوله لا لان احادها صدق فيعني ان التواتر في
سائر الاقسام لا ينفك عن صدق الاحاد بناء على المشهور في معنى الصدق بلا شبهة وان كان من جهة الدلالة الالتزامية
الحاصلة مع كل منها او التضمنية الحاصلة في كل منها كما في الصورتين السابقتين وتامل في ذلك فلا يستلزم صدق واحد
من الوقايع فضلا عن جميعها ولكن بالعادة يحصل العلم بالقدر المشترك يعني ما هو قدر مشترك في كونه لازما لها وهو
الشجاعة او السخاوة من سماع تلك الواقعات وان لم يحكم العقل بصدق واحد من الواقعات بعنوان القطع او لا اشتراك بينها

في الدلالة الالتزامية والقدر المشترك انما يحصل من جميعها هذا ويظهر من العضدي في هذا المقام انه حصر المتواتر المعنوي في الوجه الثاني
من الوجهين ومقتضاه انه يحصل بمجموع الاحاد الدلالة على القدر المشترك بعنوان القطع لا ان الدلالة كانت حاصلة في كل
واحد من الاحاد ولكن القطع حصل بمجموعها ولا يمكن ان الاوم عليه ان ينبه على ان ذلك مناف في المثال مع انهما
الذي ذكروه قابل لكلا الوجهين كما عرفت وادخال الوجه الاول تحت المتواتر اللفظي وكذا بعض ما تقدم من الاقسام مشكل وعلى
هذا فجميع اقسام المتواتر بجميعها قسمان احدهما ان يدل احاد الاخبار على شيء بوجه كثرتها مع دلالتها على ذلك الشيء
القطع بحصول ذلك الشيء وذلك هو ما عدا الوجه الثاني من القسم السادس من الاقسام والثاني ان يحصل من مجموع احاد
متكثرة الدلالة على شيء وكانت مقطوعا بها ويمكن ان يمثل للوجه الثاني بالاخبار التي وردت في نجاسة الماء القليل
بالخصوصيات المعينة من جهة النجاسة ومن جهة الماء معا فانه بملاحظة مجموعها يمكن دعوى القطع بانها تدل على نجاسة
مطلق الماء القليل بل الظاهر ان الحكم كذلك ولو كان الحكم بالنجاسات المخصوصة كان واردا في مطلق الماء القليل كما
هو مفهوم بعض الاخبار فان عموم الموضوع لا ينفع مع خصوص الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكروه في تعريف التواتر من
اشتراط كونه مستندا الى الحس فان ارادوا ادراج المشترك المعنوي في التعريف فلابد ان يقال المتواتر هو ما يكون نقل الخبر فيه منوطا
بالحس وموجبا بنفسه العلم بذلك المحسوس او بالقدر المشترك بين الاحاد الموجود في ضمنها الذي هو غير محسوس في نفسه
وان عرض له المحسوسية بسبب وجوده في ضمن الفرد او بلازمه سواء كان فهم اللزوم من جهة كل واحد من الاحاد او من مجموعها
فعلى هذا يندفع الاشكال الذي اورده المحقق البهائي على الاجماع المنقول بالخبر المتواتر كما اشرنا سابقا فيكون هذا القسم
من الخبر المتواتر والاجماع المتواتر من قبيل اصل الاجماع وفهم اتفاق اراء الكل مطابقة لارائهم لا لاقوالهم فكما ان هناك
الاقوال محسوسة ومطابقة الاراء مدركة بالعقل فكذلك في الاجماع المتواتر معنى بالمعنى الاخير ويمكن ان يقال في
الوجه الاول من الوجهين ان العلم يحصل بنفس المحسوس من الافراد مع العلم بمقارنتها مع لازمها الذي دل عليه كل واحد من الاحاد بدليل
للسامع وكذلك فيما نحن فيه **قانون** خبر الواحد ما لم ينته الى حد التواتر كثرت رواته ام قلت وقيل ما افاد الظن و
يبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته على ثلثة كذا ذكره ابن الحاجب وقرره العضدي وقال التفتازاني في
تفسيره اي خبر لا يفيد العلم بنفسه سواء لم يفد العلم اصلا او افاد بالقرائن الزائدة فانك على هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر
وخبر الواحد فالمستفيض نوع منه اقول قد عرفت انهم عرفوا المتواتر بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم واحترزوا بالتقييد
بنفسه عما لو حصل العلم من القرائن الخارجة عما لا ينفك الخبر عنه عادة كشق الثوب والصراخ والجنازة في المثال الاتي فظهر
ان مدخلية القرائن الداخلة في حصول العلم لا تضر بكونه متواترا وان كان للكثرة ايضا مدخلية في حصول العلم فاذا كان خبر
الواحد بقرينة المقابلة هو ما لم ينته الى حد التواتر يعني لم يكن تمام حصول العلم به من جهة الكثرة فيكون له فردان فرد لا يثبت
به العلم اصلا وفرد لا يثبت به العلم من جهة الكثرة وان حصل من جهة القرائن الداخلة او الخارجة اذ لم يقم دليل على امتناع حصول
العلم بخبر الواحد بملاحظة القرائن الداخلة كما سنذكره او الخارجة كما هو مختار الاكثر فعلى هذا فللخبر الواحد اقسام كثيرة
منها ما يفيد القطع من جهة القرائن الداخلة ومنها ما يفيد القطع من جهة القرائن الخارجة ومنها ما يفيد الظن
ومنها ما لا يفيد ايضا وعلى هذا فالمستفيض يمكن دخوله في كل من الاقسام فيكون قسما ثالثا ولا مانع من تداخل الاقسام
وهذا هو ظاهر ابن الحاجب والعضدي فاذا لم يبلغ الكثرة الى حيث يكون له في العرف والعادة مدخلية في الامتناع من التواطؤ
على الكذب مثل الثلثة والاربعة والخمسة وان حصل العلم من جهة القرائن الداخلة فهو مستفيض قطعي وان زاد على
المذكور بحيث يمنع التواطؤ على الكذب بمثل هذا العدد في بعض الاوقات لكن لم يحصل فيما نحن فيه فهذا مستفيض

[illegible]

قطعية ويمكن الحاق الاول بالمتواتر على وجه من الاشارة اليه من القول بكون خبر الثلثة ان كان قطعيا متواترا او الحاق الثاني
بخبر الواحد ويمكن جعلهما قسيمين لخبر الواحد على ما بيّنا من جعل خبر الواحد اعم من الظنّي وبالجملة كلام القوم هنا غير محرّر
ويرجع النزاع الى ان خبر الواحد الخالي عن القراين الزائدة هل يفيد العلم ام لا وعلى الاول فهل هو مطرد دائم ام لا وعلى الثاني
فهل يفيد العلم مع القراين الزائدة ام لا فهنا ثلثة اقوال ادعيتها واعلم ان القول بافادته العلم مع قطع النظر عن القراين الخارجة
والداخلة في خبر غير العدل لم يعهد احد منهم وكذلك اشتراط العدالة في الخبر المحفوف بالقراين الخارجة وتحل نزاعهم في غير المحفوف
بالقراين الخارجة غير مخصوص بخبر العدل فينبغي تعميم فليتنبه الكلام في خبر العدل الخالي عن القراين الخارجة فالاكثر على عدم افادته
العلم مطلقا وذهب احمد بن حنبل الى انه يفيد العلم مطردا وذهب قوم الى انه يفيد غير مطرد وهذا اظهر لانا كثيرا ما
نجد بالوجدان حصول العلم من خبر العدل الواحد بملاحظة القراين اللازمة للخبر التي لا ينفك عنها عادة وان لم يكن هناك
قرينة خارجة اذ قد عرفت ان اعتبار القراين الداخلة لم يخرج عن تعريف الخبر الواحد لكن ذلك لا يطرد كما هو مشاهد بالوجدان
بل لا يبعد القول بحصول ذلك في خبر غير العدل ايضا وما استدل به القائل بالاطراد في خبر العدل من انه لو لم يفد العلم
لما وجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن والتالي باطل للاجماع فالمقدم مثله
فهو باطل لان الاجماع انما هو الباعث على العمل بالظن وهو قاطع ولمنع تعلق النهي بالعمل بالظن في الفروع بل انما هو في
الاصول كما سيجيء واحتج الجمهور بوجوه ثلثة الاول انه لو حصل بلا قرينة بعوق خارجية لكان عاديا اذ لا علية
عندنا ولا ترتب الا باجراء الله عادته بخلق شيء عقيب شيء اخر ولو كان عاديا لاطرد كالخبر المتواتر وانتفاء اللازم بيّن الثاني
انه لو حصل العلم به لادّى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع
واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم
به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول منع بطلان التالي ان اراد انه لا
يفيد القطع اذا فرض صورة اخرى مثله اذ نحن نقول في الصورة التي فرضنا كون خبر الواحد مفيدا للعلم من جهة القراين
الداخلة انه اذا فرض مثل هذا الخبر في موضع اخر لم يتفاوت في القراين المذكورة ايضا يفيد العلم فان اراد من عدم الاطراد
الافادة في مثل ذلك الموضع ايضا فهو مسلم وان اراد في جميع افراد خبر الواحد فلا يضرنا كالمتواتر فانه ايضا يختلف
المورد كما صرح به فكلما اراد دوام الاطراد وجريان العادة في المتواتر فينبغي نظيره فيما نحن فيه وقد يورد على هذا
الدليل بان دعوى الملازمة لغو اذ لو كان عقليا لثبت الاطراد بطريق اولى واراده نفي كون ذلك على سبيل الاتفاق
من ذلك يأباه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب وفيه ان هذا الدليل من الاشاعرة وهم لما جعلوا عدم
العلية والترتب العقلي مفروغا عنه تعرّضهم ان الامر هنا منحصر في كون الترتب عاديا وكونه بسبب جريان عادة الله
به ومقتضاه الدوام فلا يكون من باب محض الاتفاق ولا ينافيه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب الخ فان الحصر بالنسبة
الى محض الاتفاق وعن الثاني ان هذا الدليل انما ينهض على القائل بالاطراد ونحن لا نقول به في كل خبر عدل فنمنع حصول
العلم بالمتناقضين وان هذا الفرض غير محقق كما نظيره في شبهة السومنائية في المتواتر ولو فرض ان احدا ادعى ادراك
حصول العلم بخبر بسبب القراين الداخلة واخر بنقيضه ظهر ان احدهما اخطأ في دعوى العلم وكذا لو ادعى ادراك حصول
العلم بخبر ثم ظهر له العلم بنقيضه بخبر اخر فقوله ان ذلك جائز بالضرورة بل واقع ان اراد مجرد صدور خبر عدلين
في طرفي النقيض فهو كذلك لكنا لا نقول بحصول العلم منهما وان اراد حصول العلم بشيء لاحد من خبر بسبب القراين الداخلة
ولاخر بنقيضه فهو جائز الوقوع لكن ذلك كاشف عن الخطاء في دعوى العلم ونظيره في البراهين غير محصور وعن الثاني

ان اراد ما لو حصل به العلم للمخالف بالاجتهاد ايضا فلكذب لان المخالف له مخطئ جزما ودعوى الاجماع على خلافه باطل
قطعا وان اراد ما لو حصل العلم به للمخالفة فهو كما ذكره من جواز المخالفة ولا غائلة فيه اذ ربما يحصل لاحد العلم بشيء
ولا يحصل لاخر وكل مكلف بما حصل له والظاهر ان الدليلين الاخيرين في مقابل من يقول بالاطراد واما الخبر المحفوف بالقراين
الخارجة فالاظهر فيه انه قد يفيد القطع وذهب قوم الى المنع لنا انه لو اخبر ملك بموت ولده مشرف على
الموت وانضم اليه القراين من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذلك
الملك واكابر مملكته فانه يحصل بذلك العلم بصحة الخبر ويعلم به موت الولد وجدانا ضرورة لا يعتريه شك وريب بل قد
يحصل من دون ذلك واما ما اورد عليه من التشكيك ومنع العلم اذ لعله غشي عليه فافاق او مات ولد اخر له فجاءه
ويعتقده المخبر انه المشرف على الموت ففيه انها احتمالات عقلية لانا في العلوم العادية مع انا نفرض الواقعة بحيث
لا يبقى هذه الاحتمالات وكذلك ما قيل ان ذلك العلم لعله من جهة القراين من دون مدخلية الخبر كالعلم بخجل الخجل ووجل
الوجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدي ونحوها فان القرينة قد تستعمل بافادة العلم مدفوع بانه حصل بالخبر بضميمة
القراين اذ لولا الخبر لجوز موت شخص اخر والحق ان امكان حصول العلم بديهي لا يقبل التشكيك واحتج المنكر بالوجوه
الثلثة المتقدمة والجواب عنها يظهر مما ذكرناه ثمة فلا نعيدها ثم ان بعضهم ذكر ان الخبر المحفوف بالقراين القطعية
لم يقع في الشرعيات اقول امكان حصوله للحاضرين المستمعين من الصحابة والتابعين والمقاربين لعهد الائمة مما لا يمكن
انكاره وكذلك المحفوف بالقراين الداخلة واما في امثال زماننا فلم نقف عليه في اخبارنا بما ذكره بعض اصحابنا كالشيخ
في اول الاستبصار القراين المفيدة للقطع مثل موافقة الكتاب والسنة والاجماع والعقل فهو ليس مما يفيد القطع اذ
غاية الامر موافقة الخبر لاحد المذكورات وهو لا يفيد قطعية صدوره ولا دلالته ولو فرض كون مضمونه قطعيا بسبب احد
من تلك القراين فهو الخبر المقرون بالقرينة الدالة على صحة مضمون الخبر لا صحة نفس الخبر وموضوع المسئلة انما هو الثاني
لا الاول فاخبارنا اليوم كلها ظنية الاسناد وتخالفه الاخبارية في ذلك ودعواهم قطعيتها مما لا يصغى اليه ولعلنا
نتكلم في ذلك ببعض الكلام في باب الاجتهاد والتقليد **قانون** اختلفوا في حجية خبر الواحد العاري عن القراين
المفيدة للعلم بصدق نفسه وبصدق مضمونه وان كان نص في الدلالة وانما قيدنا بذلك لانه قد يكون مضمونه قطعيا
باعتبار موافقته لدليل قطعي ولم يتعرضوا هنا للخلاف فيه لعدم فائدة مهمة في الخلاف من حيث حجيته في نفسه مع ثبوت قطعية
مضمونه وظنيا باعتبار كون دلالته ظاهرة لا نصا وخلافهم في هذا المقام ايضا ليس فيه بل النزاع في جواز العمل بالظن مطلقا
والخبر الذي كان صدقه قطعيا بنفسه وبمضمونه يخرج عن البحث ظاهرا فانحصر البحث فيما لم يحصل العلم به من حيث السند والمضمون معا
والحق انه يجوز التعبد به عقلا اي لا يلزم من تجويز العمل به محال ويتبع بلا خلاف فيه من اصحابنا اما ما نقل عن ابن قبة رحمه الله
وجماعة من الناس تمسكا بانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال اذ انه لو جاز التعبد به في الاخبار عن المعصوم لجاز عن
الله تعالى ايضا لجامع كون المخبر عادلا في الصورتين وفيه ما فيه ويمكن توجيه الاستدلال الاول بان للمحرمات مثلا قبحا
ذاتيا وكذا الواجبات وربما يحرم شيء لكونه سما او موجبا للفساد في العقل والجسم كالخمر والميتة الموجبين للقسوة وظلمة
القلب فتلك خاصيتهما ولا يزول بالجهل فاذا جوّز العمل بخبر الواحد المفيد للظن فلا يؤمن عن الوقوع في تلك المفسدة
فيجوز العمل به مظنة الوقوع في المهلكة ويمكن دفعه بانا نرى بالعيان ان الشارع الحكيم جوّز لنا اخذ اللحم عن اسواق المسلمين
ونحكم بالحل وان لم نعلم كونه مذكى وكذلك رفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي وغيرهما فنعلم من ذلك ان تدارك هذا النقص
من شيء اخر من الشرايع من الاعمال الشاقة والمجاهدات الصعبة وساير التكليفات فلا مانع من ان يجوز العمل بالظن ايضا

من خبر الواحد وان كان في نفس الامر موجبا لارتكاب الحرام وترك الواجب ثم اختلفوا في جواز العمل به شرعا والمراد هنا الجواز
هو المعنى العام الشامل للوجوب بل المراد الوجوب لانه اذا جاز العمل به شرعا فلا بد ان يجب ان يعمل على مقتضاه بعنوان الوجوب
في الواجب وبعنوان الاستحباب في المستحب هكذا والحق جواز العمل به بالمعنى المذكور كما هو مختار جمهور المتأخرين خلافا لجماعة
من قدمائنا كالسيد وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس والحق انه يدل على ذلك السمع والعقل كلاهما كما سيجيء خلافا لجماعة
حيث انكروا دلالة العقل عليه لنا وجوه الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة
فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم
الشرط واذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء حالا من
الفاسق وهو واضح الفساد هكذا ذكره كثير من الاصوليين والوجه عندي انه ليس من باب مفهوم الشرط لان غاية ما يمكن توجيهه على
ذلك ان يكون المعنى ان جاءكم خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يجئكم خبر اصلا او
جاءكم خبر عدل فالمطلوب داخل في المفهوم وان لم يكن هو هو وفيه اولا ان ظاهر الآية ان جاءكم الفاسق بالخبر ومفهومه ان لم
يجئ الفاسق بالخبر لا ان لم يجئ خبر الفاسق وثانيا ان المراد بالتبين والتثبت طلب ظهور حال خبر الفاسق والتبادر
القرار حتى يظهر حال خبر الفاسق فكانه قال تبينوا خبر الفاسق فالمفهوم يقتضي عدم وجوب تبين حال خبر الفاسق لا خبر العادل
للزوم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء نعم لما كان مقدم المفهوم ان لم يجئكم خبر الفاسق
يشمل ما لو لم يكن هناك خبر اصلا او كان ولكن كان خبر العادل فيندرج فيه خبر العادل ولكن لا يدل على عدم وجوب تبينه مع ان
ذلك خروج عن حقائق الكلام وترك للعرف والعادة بمجرد احتمال كون السالبة منتفية الموضوع ولا ريب انه مجاز لا يصار
اليه وتسمية المنطقيين السالبة الى الموجود الموضوع والمنتفي الموضوع لا توجب كونه معنى حقيقيا لها او عرفيا والكتاب والسنة
انما وردا على مصطلح اهل اللغة والعرف لا على مصطلح اهل الميزان فالاعتماد على مفهوم الوصف فانا وان لم نقل بحجيته في نفسه لكنه
قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام كما اشرنا اليه في مباحث المفاهيم وعلى فرض امكان تقرير مفهوم الشرط في هذا الكلام فلا يخفى
ان حجية مثل هذا المفهوم الوصفي اوضح من حجية هذا الفرد من المفهوم الشرطي نعم لو جعل معنى الآية ان كان المنبئ فاسقا
فتبينوا لصار ذلك من باب مفهوم الشرط وهو خلاف الظاهر وكيف كان فينجر الاستدلال بالآية والخدشة في الاستدلال بان المفهوم
نفي وجوب التبين وهو لا يدل الا على جواز العمل والمقصود اثبات الوجوب لا وجه لها لما اشرنا اليه من معنى الجواز ولعدم القائل
بالفصل فمن قال بالجواز قال بالوجوب وسيجيء تمام الكلام ثم ان هذا الاستدلال انما ينهض على من جوز العمل بالقطع
وبالظن الحاصل من الظواهر في مسائل الاصول وقد عرفت في المباحث السالفة التحقيق فيهما وستعرف في الثاني ايضا
واعترض ايضا بان سبب نزول الآية ان رسول الله صلى الله عليه وآله بعث وليد بن عقبة بن ابي معيط الى بني المصطلق مصدقا فلما قرب الى
ديارهم ركبوا مستقبلين تعظيما له فظنهم مقاتلين فرجع واخبر رسول الله صلى الله عليه وآله بانهم ارتدوا فنزلت الآية وايضا التعليل بقوله
ان تصيبوا الى آخره انما يجري في مثله لا مطلق الخبر والمقصود اثبات حجية مطلق الخبر والاول مردود بما حققنا سابقا
من ان العبرة بعموم اللفظ ولفظ فاسق ونبأ نكرة يحمل على العموم كما لا يخفى اذ لو كان المراد الخصوص لناسب العهد والتعريف
باللام والثاني بان التعليل لبيان ان خبر الفاسق معرض لمثل هذه المفسدة العظيمة لانه كل ما ورد في جميع الافراد وذلك
لا يوجب اختصاص التبين بمثل هذه الواقعة مع ان ذلك ايضا يفيد المطلوب اذ مفهومه يقتضي عدم التثبت في مثل
هذه الواقعة وغيرها في خبر العادل اعمالا بالعلة المنصوصة في المنطوق وقد يعترض ايضا بان العمل بخبر العدل لا يصلح في مورد
نزول الآية لعدم جواز العمل بخبر العدل الواحد في الارتداد فلا يدل على حجية خبر العدل ثم فعلى هذا فالنكتة في ذكر الفاسق

التنبيه على فسق الوليد وتعييره عليه والا فكان يكفي ان يقول ان جاءكم احد ونحوه وفيه ان عدم جواز العمل بخبر العدل
في الردة لا ينافي حجية المفهوم لامكان التخصيص يعني اخراج المورد عن عام المفهوم بدليل خارجي والمناسب للتعبير هو التعريف
والعهد في العدل اعني بعد ترك ذكر مثل احد ونحوه يدل على ان ذلك من جهة اعتبار المفهوم مع ان عدم قبول خبر العدل
الواحد في الردة انما هو اذا لم ينضم اليه الآخر بخلاف خبر الفاسق فانه لا يقبل اصلا فكانه اريد ان جاءكم فاسق بخبر ولو كان
غير الارتداد فلا تقبلوه اصلا لا منفردا ولا منضما الا مع التثبت بخلاف خبر العدل فانه يقبل في الجملة اما في غير الردة فمطلقا
واما في الردة فمع انضمام الغير الثاني قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الطوائف للاقوام وهو يتحقق بانذار كل
طائفة من الطوائف لقومهم واما لم يدل لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر فلفظ الطائفة اولى بعدم الدلالة بل الظاهر ان الفرقة
يطلق على الثلاثة فيصدق الطائفة على الاثنين بل الواحد ايضا ولا يضر ضمير الجمع في قوله تعالى ليتفقهوا في شموله للواحد ايضا
لانه عبارة عن الطوائف ولا يلزم من ذلك لزوم الاعتبار الانذار من جميع الطوائف لصدق حصوله بانذار كل واحد منهم
كل واحد من الاقوام ثم تصدق حصوله بملاحظة كل واحد منهم بالنسبة الى قومهم وكيف كان فالمقصود بيان حجية خبر الواحد
لا حجية خبر رجل واحد مع انه لا قائل بالفرق في جانب المنع واما دلالة الآية على وجوب الحذر فلان التهديد المستفاد من
كلمة لولا يدل على وجوب النفر وتعليل النفر بالتفقه يدل على وجوبه وكذا تعليله بالانذار ومن المستبعد جدا وجوب الانذار
وعدم وجوب الطاعة للسامع بل المتبادر وجوب الاطاعة للمنذرين والثاني في وجه الدلالة ان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع على
الله تعالى فلا بد في اخراجها عن ظاهرها ولو مجازا انها الطلب الذي هو في معنى الامر الظاهر في الوجوب وهو فاسد لما بيناه في مبحث
الامر وقيل ان اقرب مجازاتها مطلق الطلب ويحمل على الوجوب لانه لا معنى لندب الحذر وجوازه فانه ان حصل المقتضي له وجب
الانذار يحسن ورد بان ندب الحذر لا معنى له اذا كان المقتضي موجودا قطعا او ظنا واما مع احتمال وجود المقتضي فربما
كان الحذر مندوبا كالحذر عن الطهارة بالماء المشمس مخافة حصول البرص او نحو ذلك نعم ولكن لا معنى لاستحباب الحذر
هنا بمعنى ان يتوقى ويتجنب الحذر عما انذر به خبر الواحد بمعنى العمل به لو لم يقطع فانه قد يكون خبر الواحد الا على الوجوب ولا
معنى لاستحباب الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بان يتوقى ويستحب ان يعمل بهذا الواجب وكذلك لا يصح حمل الطلب على القدر المشترك
بينهما بمعنى انه يجب العمل بخبر الطائفة اذا حصل منه القطع ويستحب اذا حصل منه الظن فان معناه استحباب الحذر عن
الانذار الظني الحاصل على سبيل الايجاب وحاصل الكلام ان القول باستحباب العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء
الوجوب على معناه الحقيقي مما لا يتصور له معنى محصل فان استحباب الواجب لا يتصور الا في افضل فردي الواجب التخييري و
المفروض انه لا يتصور له فرد آخر سوى العمل بمقتضى الاصل فان الكلام في العمل بخبر الواحد من حيث هو لا اذا كان معارضا
لظاهر الآية او الاجماع او غيرهما والتخيير بين العمل بالاصل والعمل بخبر الواحد لا معنى له لانه اما يعتبر مفهوم الاصل في مقابل
مفهوم خبر الواحد كليا يعني ان المكلف مخير بين ان يعمل على مقتضى الاصل بان يقول لا حكم في المسألة الخصوص
من الشارع لان الاصل عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل على مقتضى خبر الواحد بان يقول ورد في المسألة حكم من الشارع
فيرجع هذا الى التخيير بين الاذعان بثبوت الحكم وعدم ثبوته ولكن يستحب الاذعان بثبوت الحكم واما يعتبر الاصل الخاص
في مقابل الخبر الخاص مثل ان يقول الاصل براءة الذمة عن مقتضى الوجوب الذي هو مدلول هذا الخبر الخاص مثلا
فيقول ان المكلف مخير بين ان يعلم ذمته بريئة من هذا التكليف وبين ان يعلم ذمته مشغولة بمقتضى مدلول الخبر وعلى اي
الفرضين لا يصلح جواز اعتقاد الوجوب الذي هو مدلول الخبر وما يتوهم ان هذا من باب التخيير في الرجوع الى المجتهد بالتقليد

في الرأي أو الى المخبرين المتعارضين المتساويين من جهة الترجيح فهو باطل لان التخيير فيما بين الصورتين انما هو في حال الاضطرار
وارشاد بطريقة العمل في صورة جهالة الحكم وعدم وجود ما يفيد القطع بالحكم ولا ريب انه لا يعلم في ما بين الصورتين
كون خصوص احد الحكمين من الشارع بل يحتمل ان يكون كل منهما حقا ولكن لما لم يتعين ولا سبيل الى العلم رخص لنا الشرع
في الاخذ بايهما شئنا من باب التسليم فاما فيما نحن فيه فليس كذلك اذ هو انشاء الحكم الاولي حين حضور الشارع والاصل
الثابت بالعقل والشرع متيقن الثبوت من الشرع جزما وليس من باب الاحكام الاضطرارية في حال عدم التمكن فالتخيير فيما
نحن فيه من باب التخيير بين خصال الكفارة المصرح به في الكتاب والسنة لا من باب التخيير الذي دلنا عليه الالجاء والاضطرار حين
جهالة الحكم ومن هذا التخيير قد يتصور بين جواز العمل بالاصل وجواز العمل بخبر الواحد وقد يتصور بين الاصل وخبر الواحد
والاول انما هو من المسائل الاصولية المبحوث عنها والذي يمكن ان يستدل عليه برجحان المحذر المستفاد من الاية على ما
عليه الماول انما هو من باب المسائل الفقهية المستنبطة من احاد اخبار الاحاد وحمله على الاستحباب انما يصح اذا قطع النظر
عن دلالتها على الوجوب مثلا يعني اذا عارض خبر الواحد للاصل فيجوز العمل بكل منهما لكن يستحب اختيار العمل بخبر الواحد
فهو في معنى التخيير في المطلوب بخبر الواحد بين الاتيان به وعدمه وهو صريح في نفي الوجوب لا يجامع اثباته على سبيل الوجوب
كما توهم من ان اخراج الخبر عن المدلول الحقيقي واما التخيير بين الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد بجواز العمل
بخبر الواحد عند عدم دليل اخر رابع للاصل الذي هو من المسائل الاصولية فهو غلط اذ لا يتوهم فيه تعارض وتناقض حتى
يستلزم التخيير وارجحية احدهما فان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل قبل العثور على الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل
بخبر الواحد في الصورة المفروضة فان قلت نعم ولكن اعتقاد جواز العمل بخبر الواحد لا ينافي استحباب العمل قلت بعد ثبوت
التكليف في الجملة ولزوم الامتثال بالتكاليف فكل ما يجوز استخراج الحكم منه فيتمكن من العمل به فيحصل مقدمة الواجب فيجب
بل لا معنى للاستحباب فان قلت نعم ولكن يقتصد على استنباطه من الاصل ايضا فهو مخير بينهما قلت المفروض ان الاصل
لا يصح العمل به قبل امكان معرفة الحكم وبعد الامكان فلا يجوز ولهذا اشترط الاصوليون في جواز العمل بالاصل الفراغ الا
والتتبع بل لا جواز لذلك في العام مع انه اولى بعدم الوجوب فكيف يتوهم بالاستحباب مع انه لا دليل على الاستحباب في ذلك بعض
الكلام في تاويل كلمة لعل بناء على ما اخترناه واثبتناه في محله فيمكن جعلها من باب اللام في قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا
بان يكون استعارة تبعية فيثبت حصول الخوف والاطاعة مرة وعدمه اخرى اما من جهة تفاوت الانذارات بالقطع والظن
او المخبرين بالصدق والكذب والمستمعين بالاطاعة وعدمها بالترجي لان الترجي قد يحصل وقد لا يحصل واستعير كلمة لعل
لذلك ويمكن ان يجعل حكاية عن حال المتنذرين فانهم مترجون لحصول الحذر وما يقال انه لا يدل الا على وجوب الحذر عند
الانذار وهو التخويف فهو اخص من المدعى مدفوع بعدم القول بالفصل وبانه يثبت بذلك غيره بطريق الاولى لان
اثبات الحرمة والوجوب اصعب من الكراهة والاستحباب المسامحة في دليلها دون الاولين ولموافقتها للاصل وكان متبعا
الاولين له وقد اعترض على الاستدلال ايضا بان مقتضى الاية الوجوب الكفائي على كل فرقة ولا يقول به احد واجيب
بانه مخصص بالدليل والاولى ان يقال ان المراد بالفرقة في الاية الجماعة العظيمة التي يحتاج الى منذر مستقل مثل بني
حرب وبني اسد ونحوهما لا محض ما يصدق عليه الفرقة لغة فيصح الوجوب الكفائي في الكل واعترض ايضا بامكان حمل التفقه على التفقه
في اصول الدين وهو ايضا بعيد لان المفهوم منه في العرف هو الفروع مع ان ارادتهم بالتهديد على ترك التفقه لا تستقل
العقل فيه غالبا دون الفروع مع ان الخطاب متعلق بالمؤمنين واتصافهم بكونهم مؤمنين لا يكون الا بعد كونهم عالمين
بما يعتبر في الايمان واعترض ايضا بان التفقه ظاهر في الاجتهاد ومعرفة الاحكام فلا يدل الاية الا على لزوم عمل المقلد

بفتوى المجتهد وهو خارج عن المبحث وهو اتفاقي واجيب بمنع ثبوت كونه حقيقة في ذلك في عرف الشرع بل هو اصطلاح
جديد فيحمل على معناه اللغوي وهو مطلق الفهم وهو صادق على سماع الخبر ونقله مع انه مستلزم لتخصيص القوم بالمقلد
وهو ايضا مجاز نعم يمكن ان يدعى ان المتبادر من الفهم والانذار هو الفتوى لا نقل الخبر ثم هذا كله مبني على المشهور في
تفسير الاية واما على التفسير الاخر وهو ان يكون المراد بالطوائف المجاهدين وان يكون التفقه واجبا على المتخلفين فيمكن توجه
الاستدلال ايضا بملاحظة ما سبق كما لا يخفى والثالث قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية
فان المنقول عن النبي والائمة ايضا من الهدى ويظهر وجه الاستدلال بها مما سبق لما ساقها من التبادر فان الظاهر من وجوب الاظهار
انه يجب على السامع الامتثال به فتامل والرابع اشتهار العمل بخبر الواحد في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله وعمل الصحابة عليه من غير
نكير وذكر الخاصة والعامة وقايع كثيرة ذكروا فيها عمل الصحابة به يحصل من مجموعها العلم باتفاقهم الكاشف عن رضا النبي
بل كانه كان بامره وبحوته حيث كان يرسل الرسل والولاة الى القبايل والاطراف لتعليم الاحكام بدون اعتبار عدد التواتر
وكذا اصحاب الائمة ومن يليهم من اصحابنا القدماء كان طريقتهم رواية اخبار الاحاد وتدوينها وضبطها والتعرض
لحال رجالها وتوثيقها وتضعيفها وتقرير الائمة على ذلك بل امرهم بالعمل بها كما يستفاد من تتبع اخبار كثيرة لا تطيل
بذكرها فليراجعها من اراد في مظانها بل من الواضح الجلي الذي لا يقبل الانكار ان كل واحد من اصحاب الائمة المترددين
عندهم السائلين عنهم كانوا ياخذون الخبر وينقلون الى غيرهم للعمل ولم يكن يحصل بخبر كل واحد منهم العلم للسامع ومع
ذلك كان ائمتهم مطلعين على طريقتهم وتقريرهم على ذلك واحتمال ان ذلك كان من القراين المفيدة للعلم مما يابى عنه
العقل السليم والفهم المستقيم فيحصل من جميع ما ذكرنا ان اطباقهم على هذه الطريقة من غير نكير منهم اجماع منهم على الحجية
فيدل عليه الاجماع وتقرير المعصوم بل امره وصرح بالاجماع الشيخ في العدة حيث قال واما ما اخترته من المذهب فهو
ان خبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي او واحد من الائمة وكان ممن
لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا
للعلم ونحن نذكر القراين فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه
الاخبار التي اوردوها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا
افتى بشيء لا يعرفونه سالوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر
حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ومن بعده من الائمة الى زمان
الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا
على ذلك ولانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل
بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل او استعمله على وجه المحاجة
لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرءوا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته
لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري هذا المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه انتهى
ما اردت نقله وقال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا
على اخبار الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد
ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ويظهر منه ان المخالف انما هو السيد ومن تبعه ومن بعده
ويظهر دعوى الاجماع ايضا من المحقق على ما نقل عنه وبالجملة من يتتبع سيرة الفقهاء وتتبع احوال اصحاب الرسول والائمة

ولاحظ الاخبار الدالة على حثهم في العمل بكتب اصحابهم والرجوع اليهم والاخبار الواردة في بيان علاج الاخبار المتعارضة
سيما مع ملاحظة ان ذلك هو طريقة العرف والعادة وجميع ارباب العقول بل مدار العالم واساس عيش بني آدم غالبا
كان على ذلك يظهر له العلم بجواز العمل بخبر الواحد في الجملة وما يستبعد من انه لو كان العمل بخبر الواحد جايزا وواقعا
في زمان الائمة لم يخف على مثل السيد مع قرب زمانهم وكمال فطانته واطلاعه فهو مدفوع باستبعاد انه لو كان وجوب
الاقتصار على اليقين الحاصل من مثل الاخبار المتواترة والمحفوفة بالقرينة ونحوهما ثابتا وكان المنع من العمل بخبر الواحد
طريقة الائمة ومذهبا لهم لصار شايعا من باب حرمة القياس ولم يخف على مثل الشيخ ره حتى ادعى اجماعهم على جواز
العمل بل التحقيق ان الاشتباه انما حصل للسيد ره من بعض ما بيّنا ولما سنبيّنه ان شاء الله تعالى ونقدس الخامس
الادلة الدالة على حجية ظن المجتهد في حال غيبة الامام ثم من امثال زماننا المتباعد عن زمان الائمة واعلم
ان ما تقدم من الادلة انما يدل على حجية المراد بخبر الواحد فانه هو المتبادر من النبأ والانذار وهو المستفاد من
الاجماع الذي نقلناه واما حجية ما يفهم من لفظ الخبر والظن الحاصل من جهته دلالة ولان هذا المظنون هو المراد
غيره مع تفاوت في الترتيب فهام الناظرين في المعاصرين للائمة والمتباعدين فهو يحتاج الى دليل آخر من اجماع على حجية
امثال هذه الظنون او غيره من الادلة التي تدل على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا فهذه الادلة دالة على حجية
خبر الواحد ليس من حيث انه خبر الواحد ولا تشمل جميع الازمان والاوقات بل هي انما تتم في امثال زماننا وتدل على حجية
مطلق الظن وهي حقيقة ادلة على جواز عمل المجتهد بالظن الا ما اخرجه الدليل في مقابل قول من لا يجوّز العمل الا باليقين
او بالظن الذي ثبت حجيته بالخصوص من الشارع والاول اشهر واظهر بل الظاهر ان طريقة الفقهاء هو الاول ولعل وجه
نزاعهم في خبر الواحد انه لا سند لهم عليه فانما هو لاجل اثبات حجيته بدليل من قبل الشارع لتتم حجيته في زمان امكان العلم
ايضا او لاجل دفع توهم حرمة العمل به خصوصا كالقياس لاجل ما ادعاه السيد ره من الاجماع على الحرمة كما سيجيء والا
الادلة على جواز العمل بالظن عند الاضطرار يكفيهم في جواز العمل بخبر الواحد وكذا استدلالهم في حجية ظواهر الكتاب
لدفع ما توهمه الاخباريون من المنع وعلى هذا فقس ساير المقامات التي استدلوا على حجيتها بالخصوص من القياس المنصوص
العلة ومفهوم الموافقة واستصحاب حال الشرع وغيرها والادلة على ذلك من وجوه وانا اذا تأملتها نقلت على
حجية الخبر الواحد منها الاول ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا في غير الضروريات
غالبا ولا ريب انا مشاركون لاهل زمان المعصومين في التكاليف وليس في غيرها علم ضرورة او اجماعا او حكم به العقل
القاطع ما يدل على الحكم باليقين فان الكتاب بنفسه لا يفيد الا الظن وكذا اصل البراءة والضرورة والاجماع
والعقل القاطع لا يثبت بها شيء يعتد به في الفقه غالبا بل هي انما تثبت بعض الاحكام اجمالا ولا يحصل منها التفصيل
وعلى هذا ينحصر الامتثال في العمل بالظن والا لزم التكليف بما لا يطاق ويندرج في ذلك الظن الحاصل من الخبر
الواحد فانه لا فارق بين افراد الظن من حيث هو فاذا حصل منه ظن اقوى من غيره يجب متابعته بل لا معنى لكونه
اقوى بل الظن انما هو من جهته وملاحظة القوة والضعف انما هو بملاحظة كل منهما عليحدة لا مجتمعا وقد
اورد على ذلك بان انسداد باب العلم لا يوجب العمل بالظن من حيث انه ظن لانه يجوز ان يعين الشارع ظنونا
مخصوصة بخصوصها لا من حيث انها ظن كظاهر الكتاب واصل البراءة لا لانها ظن بل للاجماع على حجيتهما وفيه
ان حجية ظاهر الكتاب من حيث الخصوص بعد تسليم معلوميته مطلقا لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام كما لا يخفى
على المطلع والاجماع على اصالة البراءة فيما ورد في خلافه خبر الواحد ممنوع الكلام انه لم نتبع الاجماع على خلافه ونقل

اورد على

اورد على هذا الدليل ايضا ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره لجواز
ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او الاجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البراءة لا
لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او بظن يقوم
على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل
المذكور يفيد ظنا به فقلنا بمقتضاه حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الآحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم
شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكده ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم
به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما
فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية التي قال بالوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا
ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيهما لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر
والاخفات فلا حرج لنا في فعل شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا اقول وفيه نظر
من وجوه اما اولا فلان قوله وما لم يحصل العلم به نحكم فيه ان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي ايضا فهو كذلك لكنه خلاف المفروض
وان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي ففيه ان عدم العلم التفصيلي لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما مع التمكن
بالاتيان ببرهان يأتي بالمحتملات بحسب القدرة والاستطاعة فان قيل لا نم العلم الاجمالي بالتكليف بغير الضروريات في امثال
زماننا بل انما تكليفنا هو العمل بالضروريات واليقينيات قلنا التكليف بغير الضروريات يقيني فانا نعلم بالضرورة ان في
الصلوة واجبات كثيرة علينا غير ما علم منها ضرورة مثل وجوبها او مطلق مسمى الركوع والسجود ايضا مع انا لا يمكننا معرفة تلك
التفصيل الا بالظنون وايضا الضروريات امور اجمالية غالبا لا يمكن الامتثال بها الا بتفصيلها فالحكم بين المسلمين
وقطع الدعاوي يثبت وجوبه مثلا بالضرورة او بالاجماع لكن معرفة كيفية ذلك يحتاج الى الظنون التي يشتمل عليها كتب الفقهاء
غاية الامر حصول القطع في كيفية بان البينة على المدعي واليمين على من انكر لكن معرفة حقيقة المدعي والمنكر والتميز بينهما
معرفة معنى البينة انه رجل او امرأة او واحد او متعدد او يشترط فيه العدالة ام لا وان العدالة اي شيء وباي شيء يثبت وان
الحكم اي شيء الى غير ذلك مما لا يحصل للفقيه الا باستعمال الظنون كما لا يخفى على من ارتبط بالفقه قليلا فضلا عن المتدرب
فيه وهكذا جميع ابواب الفقه من العبادات والمعاملات والاحكام فمن قال انه يمكن الاعتماد على ما علم ضرورة او بالاجماع في
تحصيل الفقه فقد تغافل ولعل ذكره هنا في مقام المجادلة والتدقيق في نفس الدليل وانت خبير بانه لا وجه له واما
ثانيا فلان قوله بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا اه هذا اول الكلام لان حكم العقل اما يريد به الحكم القطعي
او الظني فان كان الاول فدعوى كون مقتضى اصل البراءة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين
من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن المسلّم انما هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما
اجمالية بعنوان اليقين يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك ايضا ولكن لا نم حصول القطع بعد ورود مثل
خبر الواحد الصحيح في خلافه وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه ايضا سواء كان بسبب كونه بذاته مفيدا للظن او من جهة
استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من ظواهر الاخبار والآيات التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه ثم بعد
ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر الواحد اذا حصل ظن قوي منه واما ثالثا فلان قوله ويؤكده ذلك اه يرد عليه ايضا
عموما لا يفيد الا الظن وان كان سندها قطعيا بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمولها عموما ما دل على حجية ظاهر القرآن
لما نحن فيه ثم لانه ان كان هو الاجماع ففيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار

وان فرض التواتر في تلك الاخبار فقد مر الكلام في الاستدلال بها واما رابعا فلان قوله اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل
فيه ان ذلك لا ينطبق على مدعاه اذ المفروض ان رجحان غسل الجمعة متحقق ولكنه مردد بين الوجوب والاستحباب لا ثالث
لهما وما ذكره من الحكم بجواز الترك واصل البراءة ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما ثبت يقينا
من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا معنى ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل
واما الحكم بسبب الاصل بان الرجحان الثابت بالاجماع والضرورة لا بد ان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي فهو
ثم الا بترجيح اصل البراءة على الاحتياط فهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة الجنس لا بقاء له بدون الفصل والثابت من الشرع
احد الامرين واصل البراءة لا ينفي الا المنع من الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب
فقط في نفس الامر فمع نفي المنع من الترك باصل البراءة لا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل البراءة من المنع
الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب نعم يصح ترجيح احاديث الدالة
على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس مراده وانما المناسب لما ذكره من المثال
هو ان نتوقف في نجاسة عرق الجنب من الحرام مثلا ان خبر الواحد الوارد في ذلك والاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجة فيه ولا
براءة الذمة عن وجوب الاجتناب وح فالجواب عن ذلك يظهر مما قدمنا من منع حصول الجزم او الظن باصل البراءة مع ورود
الخبر الصحيح وبما ذكرنا ظهر ان حكم غسل الجمعة بالجملة نظير الجهر بالتسمية والاخفات على ما تقدم والحاصل ان الكلام فيما كان خبر الواحد
الظني في مقابل اصل البراءة وفي غسل الجمعة الحكم بمطلق الرجحان القطعي الحاصل من الاجماع والنوعين من الاخبار الواردة
فيه في مقابل اصل البراءة قوله واما فيما لم يكن ... عنه آه ان اراد ان هذا التخيير الذي هو في معنى اصل البراءة
في مقابل الدليل الظني وهو مقدم فهو فاسد اذ بعد ملاحظة تعارض دليل القولين لا شيء في مقابل اصل البراءة حتى
يقال انه ظني ولا نعمل به بل يرجع الكلام فيه الى مثل جريان اصل البراءة فيما لا نص فيه ومقابله هو ادلة التوقف والا
وهو لا يقول به والسند كما انه لا يقول به وان اراد ان هذا التخيير انما هو في العمل بانه يختار من القولين وعلى فرض
اختيار كل منهما يصير واجبا فلا معنى لاصل البراءة ح نظير التخيير بين الرجوع الى المجتهدين كما مر فان المفروض ان القول بخصوص
في وجوب الجهر او وجوب الاخفات وان احدهما ثابت في نفس الامر جزما الا ان الاصل عدم وجوب شيء والدليل الظني
دل على وجوب احدهما فنفاه باصل البراءة فبعد ثبوت التخيير ايضا يثبت حكم جزما والتخيير في الرجوع الى الدليلين والقول
عن التخيير في اختيار احد المدلولين ليكون مخيرا في اصل المسئلة كما مرت الاشارة اليه مرارا اذا عرفت هذا ظهر انه لا مناص عن
العمل بالظن وانه لا يجوز الا ما صرح الشارع بحرمته ويثبت حرمته اذ من جملته مثل القياس والاستحسان ونحوهما والعبرة بقوة الظن
والمعتبر هو الرجحان في النظر فاذا حصل الظن بمدلول خبر الواحد اكثر مما دل عليه اصل البراءة وغيره فيقدم عليه وذلك
ليس من قبيل ما نص الشارع باعتباره من الظنون كشهادة العدلين وغيرها فانه قد يحصل الظن بشاهد واحد اكثر من شاهدين
ولا يعتبر بذلك لان الشارع جعل الشاهدين من حيث انهما شاهدان مناطا للحكم لا من حيث الظن الحاصل منهما كالفتوى
والاقرار وغيرهما والثاني انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان ذكره العلامة في النهاية
وغيره وتوضيحه ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار ولفظ المرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم
الله او العمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله تعالى او العمل بمقتضاه ومبدء الاشتقاق في لفظ الراجح
والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح او الذم لا بمعنى كون الشيء ذا المصلحة الداعية الى الفعل كما هو المصطلح في
لفظ المرجح والمرجوح في تركيب الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح المصطلح عند نزاعهم في ان الترجيح بلا مرجح محال وعلامة

وكذا ترجيح المرجوح وبالجملة المراد ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والشرع والعمل بالراجح حسن ووجه ان
الاول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن والقبيح واورد على هذا بانه انما يتم اذا ثبت وجوب
الافتاء او العمل ولا دليل عليه من العقل ولا من النقل اذ العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء او العمل يجب اختيار الراجح ونفي
وجوب الافتاء لا يحكم به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم والاجماع الذي ادعي
على وجوب الافتاء على المفتي فيما نحن فيه ممنوع اذ الاخباريون الذين يعتبر قولهم في انعقاد الاجماع يخالفون في ذلك ويقولون
بوجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما يفيد القطع اقول وهذا الايراد في جانب المقابل من الايراد المتقدم في
الدليل الاول وكما انه افراط فهذا تفريط واذ قد ابطلنا العمل باصل البراءة ثم ببطلان التوقف والاحتياط هنا اولى
فانا نقول اولا ان وجوب العمل بالمقطوع به في الفرعيات اول الكلام وما دل عليه من ظواهر الايات مع ان ظواهرها ليست
بحجة عند الاخباريين ليست الا ظنونا مع ان الظاهر منها اصول الدين سلمنا لكنها مخصوصة بحال الامكان ودعواهم
ان الاخبار قطعية وانهم يعملون بالقطع في غاية الوهن فان عمدة وجوه الاختلال في متنها وسندها ودلالتها وتعارضها
الموجبة لعدم الوثوق بها فضلا عن حصول اليقين منها يغني عن البيان وقد اشرنا اليه سابقا وسنشير مع انه لا دليل على حجيتها
الا الايات على فرض تسليم دلالتها فانها من ظواهر القرآن وقد عرفت حالها مع ان اية النفر ظاهرة في التفقه وآية النبأ
معللة بما علل ولا ريب انه اذا وجد ظن اقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد لا يجري العلة فيه واما الاجماع فهو لم يثبت على
حجيتها مط وفي جميع الاحوال والازمان خصوصا فيما كان هناك ظن اقوى منه لا يقال ثبوت الاجماع على جواز العمل بها في
زمن الصحابة والتابعين يكفي في ثبوته مط لعدم القول بالفصل لانا نقول اولا لم نعلم الاجماع على عدم القول بالفصل بل
بعضهم ممنوع عن ثبوت الاجماع الا في الصدر الاول فيفرق بين الزمانين وثانيا ان الاعتماد على الاجماع المركب انما
هو اذا لم يعلم مستند المجمعين ونحن علمنا ان مستند المجمعين من جانب القول بالحجية هو الايات والاجماع وقد عرفت
حال الايتين واما الاجماع فلم يثبت الا في الصدر الاول ولا معنى للتمسك بعدم القول بالفصل لاحد شطري الاجماع
المركب اذ تحقق ذلك الشطر انما هو بهذا الاجماع البسيط ولم يتحقق الا في هذا القدر فليتهم ذلك وبالجملة عدم امكان
القطع في العقليات في امثال زماننا غالبا مما لا يجوز انكاره في غير الضروريات والضروري بالانكيفيا كما اشرنا وايضا العمل
بالتوقف او الفتوى بالتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع فان تمسكوا فيه بالاخبار الدالة على ذلك ففيه بعد تسليم
ان تلك الاخبار لا تفيد القطع كما بينا لعدم تواترها معارضة بما دل على اصالة البراءة ولزوم العسر والحرج ولو
ترجيح تلك الاخبار عليها فلا ريب انه ترجيح ظني ايضا مع انه قد لا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف كما لو دار المال
بين شخص ولا يقتضي الاحتياط اعطاؤه باحدهما دون الاخر او كان بين يتيمين فان قلت انا لا نتعرض للمال في العمل ولا
نحكم به لاحدهما في الفتوى قلت ابقاؤه قد يوجب التلف فكيف يجزي بان نقول ان الله تعالى يرضى عنك بذلك واي
شيء دلك على ان دليل هذا العمل قطعي وانه لا يجوز العمل على مقتضى الظن الحاصل للمجتهد فترك الفتوى وترك العمل ايضا
يحتاج الى الدليل فلعل الله يعذبك على عدم الاعتناء وحرمة العمل بالظن لم يثبت مرادا منها بحيث يوازي الضرر المظنون
في اتلاف مال اليتيم وتعطيل الامر والتزام العسر والحرج فلنأت بمثال من جهة التقريب فنقول ان المشهور بين اصحابنا
ان لكل من اولاد الابن واولاد البنت من مال الجد نصيب من يتقربان به فالثلثان لاولاد الابن والثلث لاولاد البنت
خلافا للسيد ومن تبعه حيث يجعلون الجميع مقام اولاد الجد فيقسمونه بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ثم المشهور بعد
اعتبار الفرق بين اولاد الابن واولاد البنت يجعلون حصة كل واحد من الفريقين بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ولا

دليل لهم خاص الا الشهرة فان جعلنا الشهرة حجة فهو والا فلا بد ان يوقف المال ويهلك الايتام من الجوع والتمسك بالاخبار
الواردة في ان كل رحم يورث نصيب من يتقرب به لا يعطي الا ان لكل واحد من الفريقين نصيب الدم ولا يعطي كيفية القسمة
بينهم بانفسهم والعمل بعموم اية يوصيكم الله في اولادكم كما ذهب اليه السيد ومن تبعه فيه انه يوجب الرجوع الى قول الكبد
ره في الاصل وانه في نفسه ضعيف لكون الاولاد حقيقة في ولد الصلب انما هو ظاهر اية ولا حجية فيه عندهم فلا بد للاخباري
مما من بيان دليل قطعي على جواز التوقف والاحتياط وارشادهم ايانا سبيل الاحتياط اذا كان الفريقان كلاهما ايتاما
صغارا فقراء لا حيلة لهم في المعيشة الا اخذ ما لهم وبالجملة من سلك سبيل الفقه واطلع على احكامه وعاشر الناس وراجع
وقايعهم المختلفة ومقتضياتهم المتناقضة وتتبع الادلة وموردها وتامل فيها حق التامل وميز مطلق الفقه وعرف
الفرق بين زمان المعصوم وغيره مما يعلم ان ما ذكره الاخباريون محض كلام بلا تحصيل ولو فرضنا في مسئلة قيام الشهرة
في احد طرفي المسئلة وخبر واحد في الطرف الاخر من دون تامل او مع تامل نادر فعلى الاخباري ان يثبت ان ذكر حجية
خبر الواحد في مثل هذا المقام فلا يجوز العمل بالشهرة فان قال لا اقول بنفي العمل ولا بوجوبه بل التوقف والاحتياط قلنا
كيف تصنع فيما لا يمكن فيه ذلك فهل القول في ذلك هنا الا ما هو بمنزلة السراب للعاملين بالظنون في امثال ذلك وهو الزمانه
ان العاقل البصير لا بد ان يلاحظ مضار طرفي الفعل والترك في كل ما يريد ولا يقتصر على احد الطرفين ولذلك امثلة كثيرة
منها الاجتناب عن مساورة عامة الناس لكون غالبهم غير محترزين عن النجاسات فان الاحتياط عن النجاسة حسن لكن لا
عن كسر قلوب المؤمنين وتضييق الامر والمفاسد المترتبة على ذلك مما ليس هنا مقام تعداده ايضا حسن بل الحسن وكذلك
في الفتوى والعمل حسن لكن اقامة المعروف واعانة الملهوف ودفع المفاسد وقطع الدعاوي بين الناس والاصلاح بينهم ايضا
حسن بل احسن وهكذا فاذا ورد عليك مسئلة وتردد امرك بين ان تحكم فيها بما ادى اليه ظنك وان تحتاط فكما تحتاط في الفتوى
والعمل بالظن من جهة ما دل عليه من الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وبتذكرها تنشط عن الدخول فيه فتذكر
ايضا ما ورد عليك من الايات والاخبار الدالة على اقامة المعروف والاصلاح بين الناس وانه لا حرج في الدين ولا عسر ولا
ضيق وان التسبيب لتلف الاموال والنفوس وتعطيل احكام الشرع مذموم وعليك ان تحتاط من ان يكون ذلك من جهة
الوسواس وتسويل الشيطان فان الشيطان قد يصير عاملا صالحا متنسكا لاجل تغرير الصلحاء والعباد الا ترى انه يوسوس
احكام النجاسات ونية العبادات الى ان يجعل الانسان شاذا عن طاعة الله ولا يتعرض بحال انه الانسان في الاجتناب
عن المحرمات المالية وحقوق الناس وغيرها فترى الوسواسيين مجتنبين عن الطعام اليقيني بسبب احتمال النجاسة بالعرق ولا
يحتاطون ابدا من اكل لحوم السوق مع ظهور ان اكثر الجزارين مما لا يعتمد على دينهم ونفوسهم بل ولا يدرون كثير منهم مسائل
الذبح والتذكية فلعله اكل لحم الميتة غالبا وكذلك لا يجتنبون عن اكل السكر بل ولبس منسوجات اهل الكفر مع ان الغالب
انهم يلاقونها بالرطوبة وكما ان عدم التنزه عن النجاسة يوجب الهلاك فكذلك اكل الحرام وهكذا الكلام في فتوى القصاص
فربما يظهر لفقيه لزوم القصاص ويحتاط لاجل التحرز عن التهجم في احكام الدماء وينسى ما ذكره الله في كتابه ان في
القصاص حياة وعن النظر الى حال اولياء الدم مع ما بهم من الوجع والالم وان تركه ربما يوجب زيادة قتل النفوس وغير ذلك
بل اقول لك انه ربما يكون ظن احدهم مثاخما للعلم بل يصير الى حد العلم بالعادة ولا يجتري على فتوى القصاص فان سئلته من
ذلك يجيب بانه يخاف الله عن سوء الحساب وانه لا يتعقل حاله لا يجد يقينه بالمعاد وعذاب جهنم اكثر مما ظهر له من حقيقة الامر
بمقتضى الشرع زائدا على الاصل وبالجملة لا بد من ملاحظة طرفي الافراط والتفريط اعاذنا الله من الميل الى الهوى ومتابعة
النفس واطاعة الشيطان ومع هذا كله فلا تغتر بما هيئناك من التزام الاحتياط وبيين لك سبب المسامحة في الدين

المسامحة في الفتوى فان ذلك ايضا من الموبقات المهلكة ومن اعظمها بل عليك بالانصاف وبذل الجهد والوسع ثم العمل
على مقتضاه الثالث ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب وقد يمنع ان
مخالفة الظن مظنة للضرر لان علمنا بوجوب نصب الدليل لازم من اللطف على ما يتوجه التكليف به يوهن الضرر عند فقد
الخبر مع انه منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر فان الظن يحصل عند خبره ولا يمكن ان يتوهم انه خرج بالاجماع لان
الدليل العقلي لا يختلف بحسب مظانه ولا بد ان يكون مطردا وربما يمنع وجوب دفع الضرر المظنون بل هو اول الكلام
وعلى تقدير التسليم فانما يسلم في العقليات الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان
العقل يستقل بمعرفة حكم العقليات دون الشرعيات اقول مراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف وعرفنا
وانحصر طريق معرفة الحكم الشرعي في الظن فيجب متابعته ولا يجوز تركه بان نتمسك بالاصل براءة الذمة من هذا التكليف
انما ظنه حراما او واجبا فظن ان الله تعالى يؤاخذه على مخالفته وظن المؤاخذة موجب لوجوب التحرز عقلا ولا وجه
لمنع ذلك وما ذكره من السند من ان وجوب نصب الادلة القطعية بالخصوص على الشارع ممنوع وهو اول الكلام
الا ترى ان الامامية يقولون بوجوب اللطف على الله تعالى ونصب الامام لاجراء الاحكام والحدود ورفع المفاسد والصلح
بين الناس واقامة المعروف ومع ذلك يختفي عن الامة وان كان بسبب ظلم ظالميهم وكما ان المجتهد صار نائبا عنه بالعقل
والنقل وكان اتباعه واجبا كاتباعه فكذلك ظن المجتهد بقولهم ودينهم وشرايعهم صار نائبا عن يقينيه بها وكما كان
يجب ان يكون الامام عارفا بجميع الاحكام بحيث لو احتاج الامة اليهم بها وان لم يكن محتاجا بالفعل اليها فكذلك يجب
للمجتهد الاستعداد بجميع الاحكام بقدر طاقته لرفع احتياج الامة عند احتياجهم وان لم يكن فعلية الاجتهاد
واجبا ولا ريب انه لا يمكن تحصيل الكل باليقين فنائبه مقام يقينه ولما لم يمكن اثبات اليقين بحجية اخبار الاحاد
وظواهر الكتاب في زماننا لما اشرنا سابقا فغاية الامر حصول ظن بحجيتها لنا والاعتماد على اصل البراءة قد عرفت
حاله وكذلك التوقف والاحتياط مع عدم الدليل عليهما نعم اذا فرض عدم حصول ظن للمجتهد في مسئلة اصلا
فيرجع الى اصل البراءة لا يبقى على هذا التقرير وجه لما قاله هذا الدليل الاول لان مرجع الدليل الاول الى لزوم تكليف
ما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظن
بالضرر وقوله مع انه منقوض برواية الفاسق فيه ان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن اول الكلام
اذ اشتراط العدالة معركة للاراء والاستدلال بالاية غايته الظن ولم يحصل العلم بحجية هذا الظن كما مر مع ان الشيخ
صرح بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه ولا ريب ان ذلك من القراين الداخلة لا القراين
الخارجة مع ان المشهور بينهم جواز العمل بالخبر الضعيف المنجبر بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن
وغايته ان يثبت حجية هذا الظن بما ورد من الاخذ بالمشهور بين الاصحاب وهو مع انه قد يعارض بغيره من المرجحات
ظن حاصل من خبر الواحد بل من الترجيح الحاصل بين مختلفاتها وقد عرفت حاله والحاصل انا ان لم نجوز العمل بخبر
الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول الظن به او لحصول الظن بعدمه لا لانه فاسق وان حصل الظن به وهكذا نقول اذا
اورد النقض بالقياس ايضا بل نقول ان الواجب على المجتهد العمل بمقتضى ما يؤدي الى الظن بالحكم من الادلة التي
تداولة الا خبر الفاسق مثلا والقياس مثلا وذلك اما لانهما لا يفيدان الظن وذلك هو علة منع الشارع عنهما
او لانهما مستثنيان من الادلة المفيدة للظن لان الظن الحاصل منهما مستثنى عن مطلق الظن وهذا الكلام
يجري في الوجه الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد باب العلم فلا معنى لاستثناء

الظن الحاصل من القياس والجواب ان تكليف الاتيان وانسداد باب العلم من جهة الادلة المفيدة للعلم او الظن المعلوم
الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن بعينه في نفسه ومع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة
ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد الظن بل لانه يوجب جواز العمل بالظن المطلق النفس الامري
هذا المعنى قابل للاستثناء فيثبت انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع الا بالقياس وبعد وضع
القياس من البين فاذا تعارض باقي الادلة المفيدة للظن ح يعتبر الظن النفس الامري ويلاحظ القوة والضعف بلا
ييقع ح ظن ضعيف بل الاقوى يصير ظنا والاضعف وهما ويمكن ان يقال ان في مورد القياس لم يثبت انسداد باب
العلم بالنسبة الى مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مؤدى القياس فنعلم ان حكم الله غيره وان
لم نعلم انه اي شيء هو ففي تعيينه يرجع الى سائر الادلة وان كان مؤداها عين مؤداه فليتامل فانه يمكن منع دعوى العلم
حرمة القياس حتى في موضع لا سبيل الى الحكم الا به فان قلت لو لم يحصل الظن بشيء حين انسداد باب العلم حتى بالقياس
ايضا فما المناص في العمل والتخلص عن لزوم تكليف ما لا يطاق فان عملت باصل البراءة ح فلم لم تعمل به اولا قلت المناص
ح هو المناص حين تعارض الادلة لمن لم يرجح شيئا مع وجود الادلة المعلومة الحجية فيتوقف في الفتوى او يبنى على اصل البراءة
وكذا في الظنون الغير المعلومة الحجية اذا تعارضت وتعادلت فيتوقف او يعمل على اصل البراءة ومع جواز العمل باصل
البراءة اولا لان الثابت من الادلة ان جواز العمل عليه موقوف على الياس من الادلة بعد الفحص فكما يعتبر العمل عليه بعد
الياس عن الادلة في الادلة الاجتهادية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية فان قلت ما ذكرت من منع بقاء الحرمة
عند انحصار العمل في مثل القياس مثلا او غيره من الظنون التي لم تثبت حرمتها بالخصوص ايضا بعيد غاية منع بقاء التكليف
ح ايضا قلت ما دل على حرمة العمل بالقياس او غيره من الظنون ليس باقوى من الادلة لا اشتمل افرادا وافرادا مما دل على بقاء
التكليف الى اخر الابد فغاية الامر عدم الوجوب فيما الدليل على الحرمة ثم تحقيق المقال في هذا المجال يقتضي طلب
الحال واقول عن الجهل في ان قيام الدليل على الظنون واثبات العلم في حجية بعضها بالخصوص مميزا اياها عن غيرها
انه لا ريب ولا شك ان الله بعث رسولا وانزل كتابا وسن شرايع واحكاما واراد من عباده العمل عليها وطريق ابلاغ
الاحكام الى العباد على ما هو وفق مجرى عادته تع انما هو بالنطق والكلام غالبا ونطقه تع مع عباده ليس الا بلسان
رسوله اما بتلاوة كتابه عليهم او بحكمه بنفسه وبيانه اياها بلسانه الشريف فما حصل العلم بمراد الله تع للمخاطبين المشافهين
من الكتاب او السنة فلا كلام في انه حجة على العباد ويجب متابعته وحصول العلم من الخطاب ولو بقرينة المقام مما
لا بد له امكان ريب وشك وكذا ما حصل الظن به لهم من العمل على مقتضى الحقايق والمجازات بحمل الالفاظ على
حقايقها عند عدم القرينة على خلافها والبناء على القراين في العمل على المعاني المجازية لان ذلك كان طريقة العرف
والعادة من لدن خلقة ادم الى يومنا هذا وانهم كانوا يبنون المحاورات على ذلك يعلم ذلك بملاحظة احوال
العرف والعادة علما وجدانيا فالشارع اكتفى في المحاورة مع اصحابه بما حصل لهم الظن به في التكاليف ايضا والسر
في ذلك مع ان الحق عند اصحابنا هو المخطئة وان حكم الله الواقعي واحد في نفس الامر ان عمدة المقاصد في الدين
الايمان بالله هو اصل التوحيد وخلع الانداد والاضداد والتسليم والانقياد وتوطين النفس على تحمل المشاق
الواردة من قبله تع فالاحكام الفرعية وان كانت من الامور الحقيقية المتاصلة الناشئة من المصالح النفس الامرية
لكن العمدة في ناسبها هو الابتلاء والامتحان وتقوية الايمان بسبب الامتثال بها والتقرب بها من جهة انها طاعة
فاذا فهم المكلف من خطاب الشارع فيما علينا بعض الحكم وامتثل به جامع للسعادتين اعني الفوز بالمصلحة الكامنة

بقدر الفوز بالمصلحة العامة التي هي نفس الانقياد والاطاعة واذا فهم فيما ظنا على مقتضى محاورة لسان القوم الكتاب النازل
الله الكتاب وبعث الرسول عليه فلم يفته المصلحة الخاصة لكنه ادرك المصلحة العامة بل عوض المصلحة الخاصة ايضا لئلا يخلو
عمله عن الاجر فانا للعدل لحصول الانقياد بدونه ايضا وبعد ملاحظة هذا السر يندفع ما يتوهم انه كيف يجمع هذا مع الحق
بكون الاحكام ثابتة في نفس الامر في كل شيء على نهج مستمر ثابت وان التصويب باطل والحاصل ان المقصود بالذات
من الخطاب وان كان حصول نفس الحكم النفس الامري لكن يظهر من جعل الشارع مناط تفهيمه النطق بالالفاظ التي جرى عادة
الله بانها لا تفيد اليقين في الاغلب انه راض بهذا الظن ويكتفي به عما اراده في نفس الامر لانه عن فان المصلحة ايضا كما عرفت
في هذا الظن ما لم يعلم حجيته وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجيته من دون خلاف بينهم قائلين ان الظن في موضوعات الاحكام
من مباحث الالفاظ وغيرها حجة اجماعا ثم ان هذا الكلام اذا نقل الى غير المشافهين لهم في التكليف بمقتضاه فان
كان نقله بعينه بمعنى ان مراده الواقعي صار يقينيا لهم وعلموا انه اراد ذلك لا غير فلا كلام فيه ايضا وان كان نقله بلفظه
بمعنى انه اذا حصل لهم العلم بان هذا هو لفظ الشارع فلا اشكال ح في ان الظن الحاصل لهم من هذا اللفظ القطعي الصدور
حجة عليهم ام لا فنقول ح ان هذا اللفظ على قسمين قسم يحتمل ان يكون مما يقصد به بقاؤه في الدهر والاستفادة منه كما
المصنفين وقسم لا يقصد به ذلك بل انما قصد به تفهيم المخاطبين وان كان غيرهم ايضا مشاركين لهم في اصل الحكم فاما الكتاب
العزيز فهو وان كان يمكن ان يكون من القسم الاول وذلك [illegible] وان نقل بعموم خطاب المشافهة للغائبين كما حققنا في
محله لكنا نقول بان الله تع يريد من جميع الامة فهمه والتدبر فيه والعمل على مقتضاه خلافا للاخباريين كما بيناه سابقا
فيكون هذا الظن ايضا حجة بالخصوص لان طريقة العرف والعادة في تاليف الكتب وارسال المكاتيب والرسائل الى البلاد
البعيدة سيما مع مخالفة الالسنة ومباينة الاصطلاحات تقتضي ذلك فان المصنفين واهل المكاتيب والرسائل لا يريدون
ممن يبلغ اليه كتابهم الا العمل على مقتضى ما يفيد فهمهم ووسعهم فالذي يجب على الانسان يكتفي عنا بما نفهم من كتابه
يقينا او ظنا ولكن لم يثبت في ذلك ثبوتا علينا الا احتمال ان يكون الكتاب العزيز من باب القسم الثاني سيما الخطابات الشفاهية
منه وسيما ما اشتمل على الاحكام الفرعية ولا ينافي ذلك تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر ايضا لحصول الاعجاز وسائر الفوائد
مع ذلك ايضا فان قلت ان اخبار الثقلين وغيرها مما دل على العرض على كتاب الله تع يفيد ان الكتاب من القسم الاول
قلنا اولا ننقل الكلام الى تلك الاخبار ونقول ان الاستدلال بها انما يتم موقوف على ان يكون تلك الاخبار
من قبيل القسم الاول لا من باب مجرد الخطاب الشفاهي مع الاصحاب وثانيا انه لا قطع لنا بكونها قطعية الدلالة بالنسبة الى الثاني
في هذا المعنى كما ذكرنا القدح من الاخباريين في دلالتها وان كان بخلاف الظن فان غايتها الظن بكون جواز العمل بما يظن من
الكتاب جائز الفهم ولا قاطع لحجية هذا الظن ويمكن ان يكون المراد تمسكوا بها اذا فسرها الائمة ع كما ذكره الاخباريون وان
كان خلاف الظاهر وان سلمنا ان تعاضد تلك الاخبار بعضها ببعض مع قراين خارجية يفيد القطع بجواز العمل بذلك
لا يفيد الا جواز العمل في الجملة واما لو حصل ظن اقوى من ظاهر الكتاب من جهة خبر الواحد وغيره من الادلة التي لم يثبت
حجيتها بالخصوص فلا قطع لوجوب العمل على ظاهر الكتاب ح واما السنة المعلومة الصدور عنه ع فيحتمل فيها ان يكون
مثل المصنفات والمكاتيب لكن الاظهر ان يكون المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم الى من سواهم بواسطة تبليغهم
ومع ذلك فلا يعلم من حاله رضاه بما يفهمه الغير المشافهين حتى يكون ظنا معلوم الحجية فهذا هو القدر الذي يمكن ان يدعى
انه الظن المعلوم الحجية واما اصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجيتها بل هو من الادلة الظنية كما اشرنا وسنشير اليه في
محله واما خبر الواحد فقد عرفت انه لا دليل على وجوب العمل به اذ اقوى ادلته الاجماع وهو على فرض تسليمه لا يثبت الا حجيته

في الجملة في زمان خاص وفي نوع خاص اذ حجيته في الاعصار المتأخرة عن زمن الصحابة غير معلومة وكذا القدر المسلم منه خبر العادل المعلوم العدالة والمسلم منه ما لم يعارضه مثله او لم يعارضه ضعيف منه اذا كان معمولا به وهو مهجور او لم يتجر التواريخ من المعارضات والاشكالات في علاج التعارض وغيره مما ليس هنا محل البسط وقد اشرنا الى بعضها في مباحث التخصيص وغيرها و اكثر هذه التواريخ يعود الى كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة المتواترة ايضا باعتبار حصول العلم بالتخصيص والتقييد بالنظر الى العموم مثلا في الجملة وورودها فيما لم نطلع عليه في غيب البحث والفحص الى ان يحصل الظن بعدمه كما مر في محله لما بينا انها من باب الخطابات الشفاهية المقصودة منها تفهيم المخاطبين واحتمال ان يكون معهم من القرائن ما يفيد ان المراد خلاف الظاهر كما علم في كثير من المواضع بالاجماع وغيره واحتمال ان يكون من هذا الباب ثم يكفي وثبوت اشتراكنا معهم في اصل التكليف بالاجماع لا يوجب اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من هذه الادلة وتوجه الخطاب لنا ولا اجماع على مساواتنا في العمل بالظن الحاصل منها لنا فالحاصل ان العمل على مقتضى الظن المعلوم الحجية مجرد كلام لا يحصل منه الفقه وبعد حصول العلم ببقاء التكليف بالتفصيلات الجملة كيف يمكن تحصيل العلم بها بمجرد حصول العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي علم كون راويه عادلا على النهج المتفق عليه مع كونه غير معارض بشيء اخر خاليا عن التواريخ التي لا مناص عنها الا بالعمل بالظن مع انه لم ينقل منه وجوده في اخبارنا فهو في غاية الندرة ولا اجماع ولا دليل قطعي اخر يدل على حجية الظنون الحاصلة من جهة المعالجات كما لا يخفى سيما مع ملاحظة الاختلاف في الاخبار التي وردت في علاج التعارض بينها وكذلك الكلام في الكتاب والسنة المتواترة بالقطع مع غاية ندرة علمية مدلولها وكل اصل البراءة ان سلمنا كونه ظنا معلوم الحجية اذ العلم بحجيتها مع وجود خبر صحيح يفيد ظنا اقوى منه او ظن اخر ممنوع ودعوى الاجماع على حجيتها حتى فيما نحن فيه غير مسموعة ونقل الاجماع لا يفيد لنا الا الظن لو ثبت فيصير حال الظنون المعلومة الحجية عندنا مثل حال نفس الاحكام المعلومة اجمالا الا بالضرورة من الدين فكما ان العلم الاجمالي بنفس الاحكام لا يفيد في التفصيلات فكذلك العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي في استفادتها لا يفيد فيها اذ العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة او مع خبر الواحد في الجملة ايضا مع عدم العلم بحجية ما يستفاد منها مفصلا بعينه مما لا مناص لنا عنه في علاج الاختلافات الحاصلة من المعارضات الغيبية والمحتملة كيف يجدينا فيما نريد من العلم باحكام الله تعالى مع الاجتناب عن العمل بظن لا نعلم حجيته بالخصوص وليس ذلك الا مثل من يتكلف في جعل احد معتقدا في قبلته بظنه مع كون الاخرى ظنية فهل ينفعه ذلك في صيرورة التكليف قطعية او من يحصل العلم في بعض اجزاء صلوته مثلا مع كون باقي الاجزاء ظنية فهل ينفعه ذلك في صيرورة صلوته يقينية مع ملاحظة عدم كون الجزء مطلوبا بذاته وغير مفيد منفردا في نفسه ولو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظنون المعلومة الحجية مستقلا من دون حاجة الى غيرها فهو في غاية الندرة و نتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت التكليف فيه يقينيا فثبت من جميع ذلك انه لا مناص من العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس والاستحسان ونحوهما من جميع ما ذكرنا ثبت حجية خبر الواحد وهذا هو الدليل المعتمد في اثبات حجيته ثم قد ظهر لك بما حققنا المقام انه لا فرق بين مسائل اصول الفقه وفروعه في جواز البناء على الظن وانه لا دليل على اشتراط القطع في الاصول لعدم لا بدية في اثبات حجية ظن المجتهد من دليل قطعي وسنشير في موضعه انه من الاصول الكلامية لا الاصول الفقهية واذا صار ظنه حجة فلا فرق بين الاصول والفروع وسيجيء زيادة توضيح لهذا في مباحث الاجتهاد و التقليد فلنرجع الى ذكر ادلة النافين لحجية خبر الواحد وهو ايضا من وجهين احدهما ما هو الدليل على حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل وهذا لما ذكرناه في خامس الادلة وثانيهما في نفي حجية خبر الواحد بالخصوص اما الاول فهو الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن ان الظن

لا يغني

لا يغني من الحق شيئا وغير ذلك فان النهي والذم على اتباع الظن دليل على الحرمة وخبر الواحد لا يفيد الا الظن بالفرض والجواب اما عن اية النهي فانها مختصة بالنبي صلى الله عليه وآله ولا دليل على مشاركة غيره له في جميع الخطابات سلمنا لكن الخطاب شفاهي فلعله كان قرينة تدل على خلاف المقصود من اختصاصها باصول الدين او بما يشتبه الى المسلمين كما يظهر من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ومن ارادة المعنى الراجح من العلم مجازا مع ان اشتراك غيره انما هو بالاجماع والضرورة وهما منفيان في موضع النزاع وهو صورة انسداد باب العلم وايضا التمسك بهذه الاية يفيد حرمة العمل بالظن فالتمسك بالظن الحاصل بها هو ما نفاه نفس الاية وكل ما يستلزم وجوده عدمه فهو محال ودعوى قطعية حجية الظن الحاصل من الكتاب قد عرفت الكلام فيه وانه ليس بثابت في الاصل وعلى فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان هناك خبر واحد على حكم بالخصوص مع ان الاية انما تفيد العموم لو كانت كلمة ما نكرة ولو كانت موصولة فلا ينافي جواز اتباع بعض الظنون واما مثل قوله تعالى ان الله لا يحب كل مختال فخور فعلى خلاف الاصل فان الظاهر من ليس كل انه سور للسلب الجزئي واما عن اية الذم فمع انه يرد عليه بعض ما ذكر فيه انها ظاهرة في اصول الدين بالنظر الى سياقها وان قلنا بان السبب والمحل لا يخصص اللفظ سلمنا العموم في جميع الايات لكن ما ذكرنا من الادلة يخصصها لان الخاص مقدم على العام واما الثاني فهو ما ذكره السيد المرتضى ره في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار الآحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الآحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسألة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الآحاد من الصحابة المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك هكذا انقله عنه في المعالم والجواب عنه منع ما ادعاه ولا يحصل لنا العلم بالاجماع الحقيقي على ذلك لو لم يحصل على عدمه والاتكال على نقله الاجماع رجوع الى العمل بخبر الواحد مع انه لو سلم الاجماع فانما يسلم فيما لو لم ينقطع باب العلم والمفروض في زماننا انقطاعه كما مر فالقدر المسلم منه في زمان اصحاب الائمة لكونهم قادرين على تحصيل العلم بل وبعضهم لعدم تمكن كثير منهم من العلم ايضا ووجه امتناع اصحاب الائمة عن العمل باخبار الآحاد لعله كان لاجل تمكنهم بل الظاهر ان السيد ره ايضا كان متمكنا لقرب عهده بصاحب الشرع ووجود القرائن والامارات ولذلك قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذهب ائمتنا وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك نعول فيه على الاجماع الامامية وفي سائر المخالفات يرجع الى التخيير بين الاقوال وانت خبير بانه لا يحصل لنا سبيل الى العلم بتفاصيل الفقه لبعد ما ذكر فكيف يكون حالنا متحدا مع حال السيد واصحاب الائمة مع ان السيد ايضا يكتفي بالظن فيما لا سبيل فيه الى العلم هذا اذا اردنا اثبات حجية الخبر في امثال زماننا وكان غرضنا ابطال القول بحرمة العمل به في امثال هذا الزمان واما لو اردنا اثبات جواز العمل به مطلقا ومع تمكن العلم فيحتاج الى تتميم الادلة المخصوصة باثبات حجية خبر الواحد مطلقا والظاهر ان الاجماع الذي ادعاه الشيخ والعلامة هو

بني الكلام في تحقيق الحق في هذا الاجماع المدعى على طرف النقيض من السيد والشيخ ووجه تلك المخالفة فاعلم ان انكار العمل
بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه انه كان مذهبا للامامية وعلى ذلك تنزل دعوى السيد وان غفل في تعميم الدعوى
وذكر في وجه المخالفة في الدعويين ان السيد كان اعتماده في هذه الدعوى على ما عهده من كلام اوايل المتكلمين منهم والعمل بخبر
الواحد بعيد عن طريقتهم حتى قال بعضهم باستحالته عقلا وتعويل الشيخ والعلامة كان على ما ظهر لهما من حال علمائنا
المتقدمين في الفقه والحديث حيث دونوا الاخبار في كتبهم واستندوا اليها في المسائل الفقهية واقول الذي هو صريح كلام
الشيخ في العدة موافقة للسيد في انكار الامامية للعمل بخبر الواحد لكنه ذكر انه هو ما رواه المخالفون في كتبهم واما الذي
رواه اصحابنا الامامية في كتبهم وتداولوه بينهم فاتفقوا على العمل بها وصاحب المعالم بعد ما ذكر في وجه الدعويين ما ذكرنا
انه كتب في الحاشية ان ذلك كان قبل وقوفه على كتاب العدة ثم نقل في الحاشية في وجهها ما نقلناه عن الشيخ واستبعد
عن الصواب لان الاعتراف بانكار عمل الامامية باخبار الآحاد لا يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم لاشتراط العدالة عندهم
واستفاضة بها في جرحهم كاف في الاضراب عنها فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر به دونه اقول ويمكن دفع الاستبعاد بان
الامامية لما كانوا مخالطين مع المخالفين وكان المخالفون من مذهبهم جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع على
طريقتهم ومنها ما اشتهر ان سمرة بن جندب ... وانه عن رسول الله بامر معوية ازاء اربعمائة الف درهم
بان آية اشتملت على مذمة عظيمة نزلت في شان علي ع وآية اخرى مشتملة على مدح عظيم نزلت في شان قاتله وكذا غيره من
المعروفين بالكذب ما كانوا متمكنين عن التصريح بتكذيبهم ومنع قبول اخبارهم من حيث انها اخبارهم فاحتال الامامية
واعتمدوا في احتجاجاتهم على ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء وتخلصوا بذلك عن شرهم فاشتهر بينهم هذا
المطلب بهذا الاشتهار حتى ظن السيد ره ونظراؤه ان ذلك كان مذهبا لهم في خبر الواحد ولو كان من طريق الاصحاب
في فروع المسائل والحق ان الغفلة انما وقع عن السيد ره في التعميم وان العمل باخبار الآحاد من طرق الاصحاب كان جائزا
عند الامامية وعليها شواهد كثيرة لا تخفى على المتتبع المتامل ثم ان صاحب المعالم ره تمسك لرفع التنافي بين الدعويين
وبيان الموافقة بين المدعيين وقال لا ينبغي انه لم يتضح من حال الشيخ وموافقيه مخالفة السيد ره اذ كانت اخبار الاصحاب
يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه
السيد ره ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه ثم استشهد على ذلك بكلام المحقق وانت اذا تاملت
كتاب العدة عرفت ان هذا الكلام بمراحل عن الصواب كما شهد به في كلام المحقق له وتعجب غفلته ره انه لم يكن عنده كتاب
العدة حين تاليف المعالم والحاصل ان في العدة مواضع متعددة من كلامه ره تنادي على صوتها ان كلامه في الاخبار المجردة
عن القرائن الدالة على صحة الخبر وصحة المضمون لا حاجة لنا الى نقلها نعم خص الشيخ القول بجواز العمل باخبار الامامية
المدونة بينها في الكتب المتداولة الدائرة بين الاصحاب سواء رواها الامامية او غيرهم ايضا اذا كان سليما عن المعارض وهذا
الذي نقله المحقق ره عنه ايضا وانت خبير بان مجرد ذلك لا يوجب كون تلك الاخبار مقرونة بالقرائن المفيدة للقطع بالصدق
سيما مع تصريحه في مواضع كثيرة بما يدل على انها غير موجبة للعلم فلاحظ مع ان كون تلك الاخبار مقرونة بالقرائن المفيدة
للقطع لاصحاب الائمة لا يفيد كونه كذلك عند الشيخ ايضا ولا دلالة في كلام الشيخ انها كانت كذلك عنده هذا ولكن الحق والتحقيق
ان الاعتماد في الاستدلال بخبر الواحد في امثال زماننا على الاجماع ايضا مشكل لان ما نقله الشيخ وان كان يفيد عموم حجية
الكتب المتداولة لكنه لفظ عام والاعتماد على عموم لفظ الاجماع المنقول في اثبات خبر الواحد دوري والعلم بجواز العمل بها
لانفسنا غير معلوم فلا يمكننا اليوم دعوى الاجماع على حجية جميع ما في الكتب المتداولة مع ان الاجماع لا يثبت الا جواز العمل

وقطعية

وقطعية حجية بعضها في الجملة مع الاجمال والاشتباه لا يحصل منه شيء بدعوى الاجماع على العمل بالنحو الذي ذكره في الجمع و
الترجيح وتقديم بعضها على بعض مع عدم حصول العلم بنفس الكيفية وخصوصيتها لاختلاف وجوه الجمع والترجيح بالنسبة
الى الاخبار وغيرها مما لا يتبين ولا يتفق فظهر من جميع ذلك ان ذلك انما هو بعد التسليم حجة اجمالية لا يحصل العلم
بتفاصيلها فالمرجع في حجية خبر الواحد حقيقة انما هو الدليل الخامس كما اشرنا سابقا ثم ان بعض المتاخرين تمسك
بالاخبار الواردة في غيرهم عليهم السلام بحفظ الكتب والعمل بها ولو سلم التواتر بها فانها ايضا لا تفيد الا الاجمالي كما بينا والله
العالم **قانون** ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرايط الى الراوي وهي البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة
والضبط والتحقيق ان هذه الشرايط انما تنتهي اذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد بالادلة الخاصة به وعلى القول بجواز
العمل به من حيث هو واما اذا كان بناء العمل عليه من جهة انه مفيد للظن كما هو مقتضى الدليل الخامس فلا معنى لهذه الشرايط
بل الامر يدور مدار حصول الظن فح فاشتراط هذه الشرايط لا يكون الا للتنبيه على ان الخالي عن المذكورات لا يفيد الظن
او لبيان انه يوجب الظن او لاثبات تحريم العمل بالخالي عن الشرايط كالقياس وقد عرفت انه ليس كذلك اذ قد يحصل الظن بخبر
الفاسق والمخالف ما لا يحصل من غيره مع قطع النظر عن القراين الخارجية ايضا وستعرف الكلام في دعوى حرمة العمل في
الخالي عنها في الاكثر مع ما عرفت من الاشكال في حجية الاستثناء فيما ذكرنا في استثناء القياس واما تفصيل القول
في الشرايط فاما البلوغ والعقل فنقلوا الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق والصبي الغير المميز واما المجنون الادواري
فلا مانع من قبول روايته حال افاقته اذا انتفى عنه اثر الجنون واما الصبي المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب وجمهور العامة
المنع ودليله الاصل وعدم شمول ادلة حجية خبر الواحد له وربما يستدل بالاولوية بالنسبة الى الفاسق فان للفاسق خشية
من الله ربما منعه عن الكذب بخلاف الصبي وفيه تامل وذهب اخرون الى القبول قياسا على جواز الاقتداء به ورد
ببطلان القياس اولا ومنع الاصل ثانيا وبوجود الفارق ثالثا فانهم يجيزون الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره هذا
اذا رواه قبل البلوغ واما اذا رواه بعده وسمع قبله فلا اشكال في القبول اذا اجمع سائر الشرايط ولذلك قبل الفقهاء
رواية ابن عباس وغيره ممن تحمل الرواية قبل البلوغ وما ذكره بعض الاصحاب من ان وجه رد الصدوق ما يرويه محمد بن عيسى
عن يونس هو هذا لا وجه له واما الاسلام فظاهر بعضهم دعوى الاجماع على ذلك مستندا الى قوله تع ان جاءكم فاسق
اما الاجماع فيشكل دعويه مطلقا حتى في صورة انسداد باب العلم نعم يمكن دعويه في تضعيف الظن الحاصل
بخبره والحاصل انه يمكن الاعتماد على الاجماع وان كان منقولا لو ثبت حجية الخبر الواحد بالخصوص ولو في صورة امكان
تحصيل العلم واما في غيره فلا الا اذا اوجب نفي الظن واما الاستناد الى الاية فان كان مستند الاجماع هو الاية هذه
فلا يبقى اعتماد على الاجماع اصلا وان كان المستند نفس الاية ففيه منع الدلالة لمنع اطلاق الفاسق على الكافر والمؤمن
الغير العاصي بجوارحه حقيقة والاستدلال بطريق الاولوية ممنوع فانه قد يكون الاعتماد على الكافر الثقة اكثر
من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب نعم يمكن ان يقال لو سلم عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا اقل من تبادر صدقه فيقال انه لا
شك كان يحتمل ان يكون الكافر فاسقا ولما كان الحكم معلقا على الفاسق وهو اسم لما هو في نفس الامر كما سنبينه فيشترط
قبول الخبر بعدمه ولا نعلم الا بالعلم بعدم كونه فاسقا والجهالة كما قد تكون في كون الشيء من الافراد المعلوم الفردية
لمفهوم فقد تكون في كون الشيء من افراد ذلك المفهوم مطلقا وبما سيأتي بما نحن بصدده ويمكن ان يقال مع تسليم صدق الفاسق
على الكافر ايضا لا يدل الآية على عدم قبول روايته اذا كان ثقة لان معرفة كونه ثقة نوع تثبت في خبره ولو كان اجمالا
كما سنبينه في خبر المخالف وكيف كان فلا ثمرة يعتد بها في خصوص العمل برواياتنا وان كان يثمر في غير الرواية كالمطلق

مما يحتاج اليه في الموضوعات وامّا الايمان والمراد به كونه اماميا اثنى عشريا فالمشهور بين الاصحاب اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم
فاسق والكلام فيه مثل ما تقدم بل الظهر ومقتضى هذا الشرط عدم جواز العمل بخبر المخالفين ولا سائر فرق الشيعة وقال الشيخ
في العدة بجواز العمل بخبر المخالفين اذا رووا عن ائمتنا عليهم السلام اذا لم يكن في روايات الاصحاب ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه لما
روي عن الصادق ع انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به ولاجل ما
قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا ع فيما
لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه ورده بمنع حجية الرواية التي استدل بها الشيخ وبمنع اجماع الطائفة على العمل بخبر هؤلاء لو
اريد من عمل الطائفة اجماعهم سيما اذا اريد بعض العامة برواية لاحتمال ان يراد من قوله رووه اجماعهم على روايته وما ذكرنا
سابقا من حصول التثبت الاجمالي يجري هنا ايضا فيمن يعتمد الاصحاب منهم كالسكوني فان المحكوم في المعتبرة تفرقى مسائل
النقاش وكلمة غيره وامّا على البناء على الدليل الخامس فالامر واضح مما بيّناه وامّا سائر فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية
والناووسية وغيرهم فقال الشيخ ايضا في العدة ان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه
وجب ان يعمل به اذا كان متحرجا في روايته موثوقا به في امانته وان كان مخطيا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت
الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى
ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلاف ورده المحقق بانا
لا نعلم الى الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء ولعله اراد منع اجماعهم على العمل وانه لا حجية في عمل البعض والا فلا مجال
لانكار العمل مطلقا واختلف كلام العلامة ففي الخلاصة اكثر من قبول روايات فاسدي المذاهب مع اشتراطه الايمان في
التهذيب ونقل صاحب المعالم ره عن والده في فوائد الخلاصة انه حكى عن فخر المحققين انه سأل والده عن ابان بن عثمان فقال
الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي
من ان ابانا كان من الناووسية اقول والاظهر قبول اخبار المؤمنين منهم اذ لو قلنا بصدق العدالة مع فساد العقيدة
وعدم اطلاق الفاسق عليهم فيدل على حجية مفهوم الاية كما سيجيء وان لم نقل بذلك وقلنا بكونهم فساقا فلاجل عدم الدليل
فيدل على الحجية منطوق الاية لان التوثيق نوع من التثبت سيما مع ملاحظة العلة المنصوصة فان التثبت انما
يحصل بتفحص حال كل واحد واحد من الاخبار او بتفحص حال الرجل في خبره فاذا حصل التثبت في حال الرجل وظهر انه لا يكذب
في خبره فهذا تثبت في خبره لاتحاد الفائدة وان ابيت عن ذلك مع ظهوره فالعلة المنصوصة تكفي في ذلك وامّا على
البناء على الدليل الخامس فالامر واضح وامّا العدالة فهي في الاصل الاستقامة والاستواء فالكيفية الحاصلة من تعديل
القوى النفسانية وكسر سورة كل منها بعد فعلها وانفعالها من الطرفين بحيث يحصل شبه مزاج منها عدالة وامّا القوة
العاقلة اذا اعتدلت بين طرفي افراطها وهو الجربزة وتفريطها وهو البلادة تسمى حكمة والقوة الشهوية اذا اعتدلت
بين الشره والخمود تسمى عفة والقوة الغضبية اذا اعتدلت بين التهور والجبن تسمى شجاعة وحلما وامّا في عرف الفقهاء
والاصوليين فالمشهور بين المتاخرين انها ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة
بعنها بدل على خسة النفس ودناءة الهمة بحسب حاله سواء كانت صغيرة كالتطفيف بحبة او سرقتها او مباحا كلبس الفقيه
لباس الجندي والاكل في الاسواق في بعض الاوقات والازمان والكاشف عن تلك الكيفية هو المعاشرة المطلعة على
الملكة يقينا او ظنا او شهادة عدلين والحد الادنى الاكتفاء بحسن الظاهر وظهور الصلاح وكون الشخص ساتر العيوب مجتنبا
عن الكبائر مواظبا للطاعات على ما اشتمل عليه صحيحة عبد الله بن ابي يعفور المروية في كتاب من لا يحضره الفقيه وغيره وامّا

الاكتفاء بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو مذهب جماعة من القدماء فهو ضعيف وتفصيل الكلام والخلافات
في معنى العدالة والكاشف عنها وادلتها ونقضها وابرامها قد ذكرناه في كتبنا الفقهية فالمشهور اشتراط العدالة في قبول الرواية
واكتفى الشيخ بكون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وهذه عبارته في العدة فامّا من كان
مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل
به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول
خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم وعن ظاهر جماعة من متاخري الاصحاب الميل الى العمل بخبر
مجهول الحال كما هو مذهب بعض العامة والظاهر ان هذا القول ليس من جهة اختيار هذه الجماعة الاكتفاء في الكاشف عن العدالة
بظاهر الاسلام وعدم ظهور الفسق كما هو مذهب بعض العامة بل لان اية التثبت وغيرها تدل على جواز العمل بخبر المجهول ولا تدل
بكونه عادلا لسبب ظهور الفسق حجة المشهور قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وجه الدلالة ان الفاسق هو من ثبت له الفسق
لا من علم انه فاسق فاذا وجب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي
العدالة اذ لا واسطة بين الفاسق والعادل في نفس الامر فيما يبحث عنه من رواة الاخبار لان فرض كون الراوي في اول سن
البلوغ مثلا بحيث لم يحصل له ملكة قبل البلوغ ولم يتجاوز عن اول زمان التكليف بمقدار يحصل له الملكة ولم يصدر عنه
فسق ايضا فرض نادر لا التفات اليه وامّا في غير ذلك فهو امّا فاسق في نفس الامر او عادل والواسطة انما تحصل بين من علم عدالته
ومن علم فسقه وهو من يشك في كونه عادلا او فاسقا وتلك الواسطة انما هو في الذهن لا في نفس الامر وبالجملة تقدم العلم
بالوصف لا مدخلية له في ثبوت الوصف والواجبات المشروطة بوجود شيء انما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده
فبالنسبة الى العلم مطلق لا مشروط مثل ان من شك في كون ماله بمقدار استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه ان يقول
اني لا اعلم اني مستطيع ولا يجب علي شيء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم انه واجد للاستطاعة او فاقدها نعم لو شك
بعد المحاسبة في ان هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب فمقتضى تعليق الحكم على المتصف بصفة
في نفس الامر لزوم الفحص ثم العمل على مقتضاه فاذا قيل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما يقتضي ارادة السؤال
عمن جمع الوصفين لا الاكتفاء بمن علم اجتماعهما فيه ويؤيده التعليل المذكور في الاية فان الوقوع في الندم يحصل بقبول
خبر من كان فاسقا في نفس الامر وان لم يحصل العلم به فيه وامّا خبر العادل ان ظهر كذبه فيما بعد فلا ندم عليه ولا ذم فيه على
عدم الفحص لانه عمل على مقتضى الدليل ومقتضى طريقة العرف والعادة بخلاف مجهول الحال ومن حكاية التعليل يظهر انه في
صورة فرض ثبوت الواسطة ايضا لا يجوز العمل لعدم الاطمينان بخبر مثله فهو قد يوجب الندم ايضا مع ان العلم بتحققها متعذر
لعدم امكان العلم بانتفاء المعاني الباطنية عادة وقد تمسك بعضهم لبيان ان المراد الفاسق لنفس الامري بالاكثرية في نفاد
اذا علق امر بشيء فالظاهر ان المراد ما هو مدلول ذلك الشيء بحسب الواقع فاذا قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد انما
بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب والا لانتفى من الكلام الدلالة على ارادة افادة معنى الخبر المتعارف
افادة معنى الخبر لانحصار الافادة حينئذ في افادة لازم معنى الخبر وايضا لو كان المراد هو مدلول الكلام بحسب معتقد المخاطب
للمخاطب الجزم بكذب المتكلم بمجرد عدم اعتقاده بما اخبر به وايضا ليس اثبات المتكلم تحقق صلاح زيد مثلا في نفس الامر بيانا
لما اخبر به وايضا لا يصح طلب الدليل عما اخبر به لانه بمنزلة ان يقول اقم الدليل على اني معتقد بصلاح زيد وبطلان
اللوازم اظهر من ان يحتاج الى البيان فظهر ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق بحسب نفس الامر انتهى وفيه ما لا يخفى من
الاشتباه بين النسبة الخبرية المصرح بها واللازمة للنسبة التقييدية الحاصلة في كل واحد من المحكوم عليه والمحكوم به بالنسبة

الى ذاتيهما والوصف العنواني الثابت لهما فات ومعنى قولنا انه يصلح ان ماموريه في الواقع صالح في الواقع وكلمة في الواقع في الموضعين قيد لطرفي النسبة والمراد بالواقع هنا مقابل اشتراط علم المخاطب لا مقابل الامكان والواقع في الواقع لا يجب اعتقادا في المتكلم واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم ان تكون مقيدة بالواقع نعم ظاهر المتكلم دعوى مطابقة للواقع وانه معتقد لذلك وقد وضع الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة ولا يجري فيه توهم ارادة ثبوت النسبة على معتقد المخاطب حتى يلزم ايضا فايدة الجملة في افادة لازم معنى الخبر وغيره من اللوازم المذكورة فالملازمة المدعاة في كلامه ممنوعة وان كان بطلان اللازم ظاهرا وبحجة القول بالعمل بخبر مجهول الحال ان الله تعالى علق وجوب التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان لم نعلم به والا لزم التكليف بما لا يطاق فتعين ان يكون المراد الفسق المعلوم فانتفاء الامر بالتثبت ليس بالرد للزوم كونه اسوء حالا من معلوم الفسق وهو باطل فيثبت القبول وفي تمامية هذا للنجاة بمن ان المراد بالفسق هو الفسق النفس الامري وبعد امكان تحصيل العلم به او الظن فلا يلزم تكليف ما لا يطاق وقد يتمسك بالاصل في نفي الفسق وهو باطل لان الاصل ان العدالة امر وجودي فالاصل بالنسبة اليها سواء مع انه معارض بغلبة الفسق في الوجود وانه مقتضى الشهوة والغضب اللذين هما غريزتان في الانسان والراجح وقوع مقتضاهما ما لم يظهر ضده والحاصل ان مجهول الحال ملحق بالفاسق في الحكم واما قبول قول المسلم المجهول الحال في التذكية والطهارة ورق الجارية ونحوها فهو من دليل خارجي من القاعدة المقتضية لحمل فعل المسلم وقوله على الصحة ومطابقته للاصل في بعضها واما اخراج الخبر والشهادة من البين فلانهما مخصصان بالدليل الخاص والسر فيهما انهما يثبت بهما الحكم على الغير غالبا ولذلك لا يسمع قول المدعي بمجرده ولو كان عدلا واما حجة الشيخ ره فالظاهر انها ايضا اية التثبت كما فهمه صاحب المعالم من كلام المحقق ره ان دليل الشيخ هو مجرد عمل الطائفة وقد رده تبعا للمحقق ره اما اولا فبمنع العلم بحصول العمل من الطائفة واما ثانيا فبان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا فلعله كان لانضمام القراين اليها لا بمجرد الخبر ولا يخفى ما ذكرناه على من لاحظ كلام الشيخ ره وتامل فيه ووجه الاستدلال باية التثبت ان معرفة حال الراوي بانه متحرز عن الكذب في الرواية تثبت اجمالي يحصل للظن بصدق الراوي فيجوز العمل كما مر في اخبار الموثقين من المخالفين وساير فرق الشيعة والظاهر كفاية الظن فان الظاهر من الاية انه اذا حصل الاطمينان من جهة خبر الفاسق بعد التثبت بمقدار يحصل من خبر العدل فهو يكفي سيما العدل الذي ثبت عدالته بالظن والادلة الظنية فان المراد بالعادل النفس الامري هو ما اقتضى الدليل اطلاق العادل عليه في نفس الامر لا ما كان عادلا في نفس الامر والذي قد يفيد القطع وقد يفيد الظن واما بناء على الدليل الخامس في امثال زماننا فالامر واضح نعم قال المحقق ره دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد واستجوده في المعالم اقول وجه الاستبعاد ان الداعي على ترك المعصية قد يكون هو الخوف عن فضيحة الخلق وقد يكون لاجل انكار الطبيعة لخصوص المعصية وقد يكون من اجل الخوف عن الحاكم وقد يكون هو الخوف عن الله وهذا هو الذي يعتمد عليه في عدم حصول المعصية في السر والعلن بخلاف غيره فمن كان فاسقا بالجوارح ولا يبالي عن معصية الخالق فكيف يعتمد عليه في ترك الكذب والتحقيق ان انكار حصول الظن مطرح لا وجه له كما نرى بالعيان ان كثيرا ممن لا يجتنب عن اكل المال الحرام انه يهتم في الصلوة وترك الشرب والزنا وغيرها وكذا كثيرا ممن هو مبتلى بانواع الفسوق انه لا يستخف بكتاب الله وساير شعايره وكذا الكذب خصوصا في الروايات بالنسبة الى الائمة عليهم السلم كما هو ظاهر كلام الشيخ فمجرد ظهور ساير الفسوق عمن يعظم في نظره الكذب على الامام لا يوجب عدم حصول الظن بصدقه كلا اذا كان طبيعته مجبولة على الاجتناب عن الكذب نعم ان كان ترك الكذب محضا من جهة ان الشارع منع عنه او هدد عليه لا يحصل الظن به من صدوره ما هو اعظم منه فانه يدل على عدم الاعتناء بوعيده تعالى وتواهيه فالاقوى اذن ما ذهب

اليه الشيخ ويرجع مذاق الحنفية الى التثبت الاجمالي او الى مطلق العمل بالظن عند انسداد باب العلم ومن جميع ما ذكرنا يظهر لك حال الحسن من اقسام الخبر وان حجية بعضها من جهة حصول التثبت الاجمالي وهو تابع لما ذكروه في مدح الرجل فيتبع مفاده دلالة وغيره واما الضبط فالاظهر في اشتراطه اذ لا اعتماد ولا وثوق الا مع الضبط لانه قد يسهو فيزيد في الحديث او ينقص او يغير او يبدل بما يوجب اختلاف الحكم واختلال الحكم المقصود وقد يسهو عن الواسطة مع وجودها ويبدلك فيحصل الاشتباه بين المسند الصحيح والضعيف وغير ذلك والمراد به من يغلب ذكره سهوه لا من لا يسهو ابدا والا لما صح العمل الا عن معصوم عن السهو وهو باطل اجماعا عن العاملين بالخبر ومفهوم الاية المقتضي لقبول خبر العدل عام مخصص بالضابط لاشعار المنطوق به من حيث التعليل وللاجماع ظاهرا واما بناء على العمل بمقتضى الدليل الخامس فالامر واضح ومراد علماء الرجال حيث يقولون في مقام التزكية فلان ثقة هو العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط ولذلك اختاروا هذا اللفظ لا يقال ان العدالة كافية عن هذا الشرط لان العدل لا يروي الا ما يحققه لانا نقول ان العدل لا يكذب عمدا عن سهو فانه قد يسهو عن كونه غير مضبوط عنده او عن كونه ساهيا والظاهر انه يكفي في اطلاق الضبط كثرة الاهتمام في نقل الحديث بانه بمجرد سماع الحديث يكتبه ويحفظه ويراجعه ويزاوله بحيث يحصل له الاعتماد وان كان كثير السهو اذ ربما يكون الانسان متفطنا زكيا لا يغفل عن درك المطلب حين الاستماع ولكن يعرضه السهو بعد ساعة او اكثر فمثل هذا اذا كتب واتقن حين السماع فقد ضبط الحديث فهو ضابط وبمثل هذا يمكن ان يجاب عما يقال ان جميلا الخثعمي ممن وثقوه في الرجال مع ان الصدوق ره روى في الفقيه انه سئل ابا عبد الله ع فقال اني رجل كثير السهو فما احفظ على صلوتي الحديث ويمكن ان يوجه ايضا بان كثرة السهو في الصلوة لا تنافي الضبط في الرواية او ان المراد كثير الشك بكثرة استعمال السهو في الشك واعلم ان معرفة الضبط ايضا انما يحصل بممارسة حال الراوي باخبار رواياته واعتبارها بروايات الثقات المعروفين بالضبط والاتقان وموافقتها لها ولو بمعنى فقط او بشهادة العدول وقد ذكرنا ان قولهم ثقة شهادة على ذلك **تنبيه** المعتبر في شرايط الراوي هو حال الاداء لا حال التحمل كما اشرنا اليه في الصبي فلا اشكال في جواز الرواية عمن تاب ورجع عما كان عليه من مخالفة في دينه وفسق في حال استقامته وكذا في عدم الجواز عمن خلط بعد الاستقامة في حال الخلط ان كان فسقا مطلقا وعلى الاشهر ان كان مخالفة في المذهب ايضا قال الشيخ في العدة فاما ما يرويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فما يختص الغلاة بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم فلاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي العزاقر وغير هؤلاء فاما ما يروونه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على حال انتهى ومقتضى ما ذكرنا ترك رواياتهم مع جهل التاريخ الا ان يكون موثقا عند من يعمل بالموثق كما هو الاظهر وقد يتامل في ذلك لان خطاء مثل ابي الخطاب لم يكن بعنوان السهو والغفلة بل من غلبة الاهواء الفاسدة الى تعمد الكذب والظاهر انه لم يكن في المدة التي لم يظهر الكفر بريئا من غاية الشقاوة لكن جعل اخفاء المعصية واظهار الطاعة وسيلة الى ما اراد من الرياسة واضلال الجماعة فكيف يمكن الاعتماد على رواياته وروايات امثاله في وقت من الاوقات وربما يجعل هذا مؤيدا للضعف القول بكون عثمان بن عيسى وعلي بن حمزة ثقتين اقول فما نراه من اخبار امثال هؤلاء قد عمل به الاصحاب ولم يظهر لنا تاريخ الرواية فعلينا ان نرجع الى القراين الخارجية اذ لعلهم عملوا بها لاعتمادهم على القراين الخارجية لا لكون الرواية في حال الاستقامة فعلينا ان نجتهد في القراين ايضا ومن القراين المفيدة للرجحان هو عمل جمهور الاصحاب والحاصل

ان المقبل افادة ذلك قوة الظن من القرائن الخارجية فلا بد من التامل والتفحص فمثل ما رواه الاصحاب عن الحسن بن ابي
وعلي بن اسباط مع كونهما من غير الامامية ثم تابوا ورجعوا عند الاصحاب على رواياتهم ومثل علي بن محمد بن رباح وعلي بن ابي
حمزة واسحق بن جرير من الواقفية الذين كانوا على الحق ثم توقفوا وروى عنهم ثقات الاصحاب وصرح اجلاء المتاخرين بقبول رواياتهم
مع جهل التاريخ فيمكن الوثوق على رواياتهم لاجل ما ذكر لان المعهود من حال اصحاب الائمة كمال اجتنابهم عن الواقفية وامثالهم
من فرق الشيعة وكان معاندتهم معهم وتبريهم عنهم ازيد منها عن العامة سيما الواقفية حتى انهم كانوا يسمونهم الممطورة
اي الكلاب التي اصابها المطر ويتحرزون عن صحبتهم والمكالمة معهم وكان ائمتهم يامرونهم باللعن عليهم والتبري عنهم
ثقاتهم واجلائهم عنهم قرينة على ان الرواية كانت حال الاستقامة او ان الرواية عن اصلهم المعتمد المؤلف قبل فساد
العقيدة او الماخوذ عن المشايخ المعتمدين من اصحابنا ككتب علي بن الحسن الطاطري فان الشيخ ذكر في الفهرست انه روى كتبه عن الرجال
الموثوق بهم وبرواياتهم قال المحقق البهائي في كتاب مشرق الشمسين والظاهر انه قبول المحقق طاب ثراه رواية علي بن حمزة مع شدة تعصبه
في مذهبه الفاسد مبني على ما هو الظاهر من كونها منقولة عن اصله وتعليله يشعر بذلك فان الرجل من اصحاب الاصول وكذلك
قول العلامة بصحة رواية اسحق بن جرير عن الصادق فانه ثقة من اصحاب الاصول ايضا وتاليف امثال هؤلاء اصولهم كان قبل
الوقف لانه وقع في زمن الصادق ع فقد بلغنا عن مشايخنا قدس الله ارواحهم انه كان من دأب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا
من احد الائمة حديثا بادروا الى اثباته في اصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه او كله بتمادي الايام وتوالي الشهور والاعوام

قانون تعرف عدالة الراوي بالملازمة والصحبة المتاكدة حتى يظهر سريرته علما او ظنا وباشتهارها بين العلماء واهل الحديث
كالصدوق وغيره فان علماء الرجال لم يذكروا له توثيقا واشتهاره بذلك كفانا من غيره وبشهادة القرائن الكثيرة المتعاضدة مثل
كونه مرجع العلماء والفقهاء وكونه ممن يكثر عنه الرواية من لا يروي الا عن عدل ونحو ذلك من القرائن وبالتزكية من العالم بها اما بان يقول
هو عدل او ما يشمله او بقبول شهادته ان كان ممن يرى العدالة شرطا او نحو ذلك واختلفوا في ان الواحد هل يكفي في التزكية
او لا بد من التعدد على قولين وبنى كثير منهم ذلك على ان التزكية رواية او شهادة فعلى الاول يكفي دون الثاني ولا بد في ذلك
من تمهيد مقدمة وهو ان الرواية والشهادة والفتوى كلها من افراد الخبر المقابل للانشاء والشهادة في اللغة اخبار عن اليقين
وعلماء عرفها الفقهاء اخبار جازم بحق لازم للغير عن غير الحاكم فحكم الله ورسوله وخلفائه والحاكم ليس بشهادة وقال الشهيد
في القواعد الشهادة والرواية تشتركان في الجزم وتنفردان في ان المخبر عنه ان كان امرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله
لا شفعة فيما لا يقسم فانه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمة وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا لفلان
وقد يقع لبس بينهما في صور الاولى رؤية الهلال فان الصوم مثلا لا يختص بمعين فهو رواية ومن اختصاصها بهذا العام دون
ما قبله وما بعده بل بهذا الشهر فهو كالشهادة ومن ثم اختلف في التعدد الثانية المترجم عند الحاكم من حيث يصير عاما
للترجمة ومن اخباره عن كلام معين والاقوى التعدد في الموضعين الثالثة المقوم من حيث انه منصوب لتقويمات لا تتناهى
له فهو رواية ومن انه الزام لمعين الرابعة القاسم من حيث نصبه لكل قسمة ومن حيث التعيين في كل قضية الخامسة
المخبر عن عدد الركعات والاشواط من انه لا يخبر عن الزام حكم لمخلوق بل للخالق سبحانه وتعالى فهو كالرواية ومن انه الزام لمعين
لا يتعداه السادسة المخبر بالطهارة او النجاسة ترد فيه الشهادة ويمكن الفرق بين قوله طهرته ونجسته لاستناده الى
الاصل هناك وخلاف في الاخبار بالنجاسة اما لو كان عكسه فلا شك في القبول السابعة المخبر عن دخول الوقت
الثامنة المخبر عن القبلة التاسعة الخارص والاقرب في هذه الخمسة الاكتفاء بالواحد الا في الاخبار بالنجاسة الا ان تكون
يده ثابتة عليه باذن المالك اما المفتي فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن الله تعالى الى الخلق

فهو كالراوي

فهو كالراوي ولانه وارث النبوة والامام الذي هو واحد اما قبول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول دار الغير فليس
من باب الشهادة لانه رواية اذ هو خاص بل هو شهادة لكن اكتفي فيها بالواحد عملا بالقرائن المفيدة للقطع ولهذا قال وان
كان صبيا ومنه اخبار المراة في اهداء العروس الى زوجها ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة و
الرواية وان كان مشبها للرواية كان قويا وليس اخبارا ولهذا لا يسمى الامين المخبر عن فعله شاهدا ولا راويا مع قبول
قوله وحده في هذا التذكية او ملكه لما في يده وقول الوكيل بعت او انا وكيل او هذا ملكي انتهى ما اردنا ذكره اقول ولا
يخفى على المتامل في كلامه ره ما فيه من المسامحة في البيان واشتباه ما هو المقصود من الرواية والشهادة ووجه التفرقة بينهما
وحكمهما فان من يقول بان الواحد يكفي في الرواية دون الشهادة ان اراد بالرواية هو الخبر المصطلح الذي هو واحد من ادلة
الفقه بناء على حجية خبر الواحد لا مطلق الخبر المقابل للانشاء فهو لا يتم لانه لا مفتح للتفرقة بالتي ذكرها من حكاية ذكر
الهلال والمترجم وغيرهما مما ذكره ولا يجعل التزكية رواية بهذا المعنى كما لا يخفى وان قيل ان المراد مقابلة الشهادة
باي افراد الخبر والغرض ان الرواية هو سائر افراد الخبر فيشمل الخبر المصطلح وغيره ايضا ففيه انه لا مفتح لاشتراط كون
المخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا اذ قد يكون المخبر عنه في الخبر خاصا مع كونه غير شهادة كاخبار زيد بمجيء ولده من السفر مثلا
مع ان اكثر الروايات اخبار عن الخاص لانها اخبار عن سماع خاص او رؤية خاصة فان قول الراوي قال النبي ص كذا والامام كذا
اخبار عن جزئي حقيقي وان اعتبر نفس الزام الحق في الشهادة فلا وجه لتخصيص الفرق بالتخصيص والتعميم كما يظهر من رده في اول كلامه
ولا لتخصيص الحق بالمخلوق في الشهادة كما يظهر من اواسط كلامه اذ قد يكون الشهادة في حق الله تع كالشهادة على شرب الخمر لاجراء
الحد وجعله ره الامور المذكورة اخيرا قسما ثالثا ايضا ينافي ارادة المعنى الاعم ايضا والظاهر ان مرادهم من الرواية هنا مطلق
غير الشهادة لا الخبر المصطلح فالتفرقة الواضحة انه يتوهم ان كل خبر يسمع فيه الواحد الا الشهادة وهو اخبار جازم عن حق لازم
للغير عن غير الحاكم ووجهه ان اقوال المسلمين وافعالهم محمولة على الصدق والصحة كما حقق في محله وذلك يقتضي الاكتفاء بقوله
في الجميع وذلك فيما لا يسري حكمه الى غير المخبر واضح واما اذا اوجب تكليفا للغير فيعارضه اصالة البراءة عن التكليف فلا بد
في اثبات التكليف من ظن بالصدق فلا بد من اصل كون قول المسلم لرفع الظن الحاصل باصل البراءة وهو اما بعدالة
الراوي علاوة على الاسلام او بالتثبت المحصل للظن بالصدق فهذا خبر مثبت للتكليف وان كان مع ذلك معارضا
بفعل مسلم اخر او قوله وكان في واقعة خاصة فينبغي فيه التعدد كما في الشهادة فلا بد فيه من ملاحظة ادلة حجية خبر الواحد
هل يفيد حجية الخبر المصطلح او مطلق خبر الواحد وقد عرفت ان اية التثبت ظاهرة في الفتوى غاية دخول الخبر المصطلح
فيه ايضا واما غيرها فلا واما اية النبأ فهو وان كان اعم من ذلك لكنه ينافي ما ذكروه من اشتراط عموم المخبر عنه في الخبر
فانه اعم من ذلك بل حكاية ولبد التي هي شان نزول الاية واقعة خاصة وهي بالشهادة اشبه وكيف كان فالشهادة
داخلة فيه ولذلك استدل الفقهاء في رد شهادة الفاسق والمخالف بهذه الاية ومع ذلك فلا دلالة لها على قبول الواحد
اذ مقتضاها الا بد ان يكون ان كان عادلا لا يجب التوقف من حيث تحصيل الصدق بل يجوز العمل به في الجملة وان كان
من جهة كونه احد شطري البينة وذلك لا يفيد الا جواز العمل في الجملة لا خصوص العمل اذا كان واحدا مطلقا كما هو المطلوب
وارادة المعنيين معا بالنسبة الى الشهادة وغير الشهادة استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وهو باطل كما حققنا
سابقا وجعل الاصل والكلم من الاية العمل بالواحد والقول بان الشهادة مخرج بالدليل مع كون الاية واردة فيها
من باب الشهادة على ما هو شان نزول الاية محل اشكال سيما وهو مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر ايضا لان الظن
الحاصل بالتثبت لا يفيد الشهادة واما الاجماع فهو ظاهر في الخبر المصطلح واما الدليل الخامس فهو لا يفيد الا

على الواحد بل لانه ظن ولا مانع من الظن عند انسداد باب العلم فالحق والتحقيق ان هذا البناء باطل اذ ليس ذلك من
باب الخبر المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب الشهادة لعدم
صدق تعريفها عليه عند التامل فان المراد من التزكية ليس اثبات حق لازم للمخلوق او للخالق وافادته لذلك بالاخرة بعد
العمل بالرواية بسبب التعديل غير لازم للورود في الخبر والشهادة مع ان العلم معتبر في الشهادة غالبا بخلاف ما نحن فيه لاكتفائهم
العلم بالعدالة هذا علاوة سلمنا انه شهادة لكن لا دليل على وجوب التعدد في مطلق الشهادة فان بعض الاصحاب في غير الرواية
في بعض الموارد بل اعتبر المرأة الواحدة ايضا في بعض الاخبار ولا دليل على عدم كون التزكية مما يقبل فيه الواحد فالاولى
ان يقال ان ذلك من باب الظنون الاجتهادية المرجوع اليها عند انسداد باب العلم وليس من باب الشهادة ولا الرواية المصطلح
ثم انه يمكن توجيه كلام الشهيد حيث قال ويفترقان في ان المخبر عنه بان المراد ان العموم انما يوجد في الرواية دون
الشهادة لا ان المخبر عنه في الرواية لا بد ان يكون عاما ويلزم ان الشهادة للغير دائما مخصوصة وهو كذلك ومراده بيان احد المميزات
لا التميز حتى يرد ان بينهما فرقا اخر وهو ان الشهادة اخبار بحق لازم للغير ايضا ولا يلزم ان يوجد ذلك في الرواية بل لا يوجد
ذلك في الرواية بل لا يوجد فيها الا على سبيل التبعية والاستلزام كالفتوى واما قوله فان الصوم مثلا لا يختص بمعين فلا يرد
لان الاخبار عن رؤية الهلال الجزئي المنتشر لا عمومية فيه بالضرورة وذلك يوجب اثبات حق الله تعالى وهو الصوم الحاصل
في الشهر الحاضر على عباده كاثبات الحد على شارب الخمر وتوهم عموم الصائم والمفطر مدفوع بان المراد بالعموم والخصوص هنا
ان اكثر الروايات يتعلق الحكم لموضوع مفروض وان لم يتحقق ولم يتصور تحققه كالفتاوى فقوله لا شفعة فيما لا ينقسم يعني
كلما وجد ما لا ينقسم فحكمه انه لا شفعة فيه لا ان الاملاك الموجودة الغير المنقسمة حكمها كذا بخلاف رؤية الهلال فانه يثبت
الصوم والافطار لو اجتمع الشرائط من الجنون والعقل والبلوغ وغيرها بالفعل بل لاهل البلاد الحاضرة بخلاف مثل حديث الصوم
للرؤية والفطر للرؤية وكذلك الشهادة على الوقف العام فان المصلحة العامة مصلحة خاصة وورد عليها الوقف بالخصوص
فهو حقيقة متعين من حيث المورد وان لزمه الشيوع والاستمرار بالتبع في افراد الموقوف عليه وانحصاره وكذلك الشهادة
على النسب فانها تثبت شيئا معينا خاصا ولكن الانتساب الى اخر الابد يتبعه واما المترجم فهو ايضا اخبار عن جزئي معين مشخص
ويتوجه الكلام في العموم هنا بان يقال مراد المترجم ان كل من يقول بمثل هذا الكلام فمراده هذا ولا يخفى بعده واما
القاسم والمقوم فيظهر توجيه العموم فيه مما ذكرنا في المترجم والتوجيه فيهما اظهر من المترجم واما قوله الخامس المخبر عن عدد الركعات
والاشواط فيتبين مما قدمنا من عدم انحصار الشهادة في حق الخلق ثم ان تحقيق هذه المسائل والتكلم في كل واحد
واحد منها ليس وظيفة هذا الكتاب وحظ الاصولي في هذا الباب التفرقة بين الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يجعل كونها شهادة
اصلا يطلب فيها العدد وهو مشكل اذ ما ذكروه من المميزات للشهادة كثيرا ما يتخلف عن العدد فدعوى لزوم العدد في
الشهادة الا ما اخرجه الدليل ليس باولى من دعوى كفاية مطلق الخبر الا ما اثبته الدليل والمتبع هو ما اقتضاه الادلة في خصوصيات
المقامات الا ان يتمسك بالاستقراء وتتبع موارد الاحكام فانه يقتضي كون الاصل فيها العدد وان ما اكتفي فيه بالواحد
فانما خرج بدليل خاص بقي الكلام في الفرق بين الفتوى والحكم وهو ان الفتوى هو اخبار عن الله تعالى بان حكمه في هذه القضية
كذا ومن خواصه عدم المنع من مخالفته من المجتهد للمقلد اما المجتهد فظاهر واما المقلد فلان له ان يستفتي عن اخر ومع
عدم التعدد فيختار الاعلم ثم الاورع ومع التساوي يتخير والحكم هو انشاء اطلاق او الزام في المسائل الاجتهادية وغيرها
مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه لمصالح المعاش هكذا عرفه الشهيد ره في القواعد وحكمه انه لا يجوز لغيره
نقضه ولو كان مجتهدا خالفه في الرأي لاستلزام ذلك عدم استقرار الاحكام والمصلحة في شرع الاحكام هو حصول

النظام وذلك بناء منه وفاقا في القواعد على ان الانشاء يخرج الفتوى لانها اخبار والاطلاق والالزام نوعا الحكم وغالب
الاحكام الزام ومثال الاطلاق الحكم باطلاق مسجون لعدم ثبوت الحق عليه وباطلاق حر من يد من ادعى رقيته بلا بينة وغير ذلك
قال وبتقارب المدارك في المسائل الاجتهادية يخرج ما ضعف مدركه جدا كالعول والتعصيب وقتل المسلم بالكافر فانه
لو حكم به حاكم وجب نقضه وبمصالح المعاش يخرج العبادات فانه لا مدخل للحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلوة زيد لم
يلزم صحتها بل ان كانت صحيحة في نفس الامر فذلك والا فهي فاسدة وكذا الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيه وان الميراث لا
خمس فيه فان الحكم به لا يرفع الخلاف بل لحاكم غيره ان يخالفه في ذلك نعم لو اتصل بها اخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب
مثلا لم يجز نقضه فالحكم المجرد عن اتصال الاخذ اخبار كالفتوى واخذه للفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينقض اذا كان
محل الاجتهاد ولو اشتملت الواقعة على امرين احدهما من مصالح المعاد والاخر من مصالح المعاش كما لو حكم بصحة حج
من ادرك اضطراري المشعر وكان نائبا فانه لا اثر له في براءة ذمة النائب في نفس الامر ولكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه
بالاجرة انتهى وسيجيء تحقيق المقام في اواخر الكتاب اذا تمهد هذا فنقول ذهب الاكثرون الى كفاية المزكي الواحد في
الرواية وهو مذهب العلامة في التهذيب والمحقق ره ومن تبعهما الى انه لا يقبل فيه الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شاهدان
عدلان وعن بعض العامة عدم اعتبار التعدد فيهما فلنقدم الكلام في معنى هذا النزاع ثم نتعرض الى ذكر ادلة الاقوال
فانه غير محرر في كلام القوم واقول ان حجية خبر الواحد اما من حيث انه ظن كما هو مقتضى الدليل الخامس او من حيث
هو خبر كما هو مقتضى اية النبأ او من حيث انه الخبر المصطلح اعني المروي عن المعصوم كما هو مقتضى الاستدلال بالاجماع ثم ان
اشتراط العدالة لا معنى له على الاول الا باعتبار اعلام طريق الظن والتنبيه عليها والتنبيه على ان خبر الفاسق لا يفيد الظن
كما اشرنا اليه سابقا واما على الثاني فمقتضاها قبول خبر العدل مطلقا سواء كان رواية مصطلحة او شهادة او غيرهما ولذلك
استدل الاصحاب باية النبأ على اشتراط عدالة الشاهد ايضا ومقتضاها قبول خبر العدل الواحد في التزكية مطلقا ولما
ثبت من دليل خارج اشتراط التعدد في نفس الشهود فيرجع الكلام هنا الى ان التزكية شهادة ام لا وبعد ثبوت كونها شهادة
فلا فرق بين الراوي والشاهد وكذا مع عدمه فالقول بالتفصيل لا معنى له اذ عدالة الراوي ان تثبت بتزكية الواحد فهي على
يجوز قبول شهادته ايضا والا فلا يقبل في قبول الرواية ايضا لان معنى العدالة شيء واحد ولا معنى لكون
الشخص عادلا بالنسبة الى امر دون امر واما ما يفهم من كلام الشيخ في العدة من الفرق بين عدالة الراوي وغيره فيعلم منه
ان مجرد الوثوق بالصدق كاف وان لم يحصل ذلك عدالة وان كان فاسقا بالجوارح فلا ينفع في محل النزاع اذ هو مطرح
نظر جميع العلماء فلا بد ان يوافق مذاق الجميع فيرجع الكلام في هذا الفرق ايضا الى ان المدار هو حصول الظن وان
مجرد حصول الظن يكفي في الرواية وهو رجوع الى الوجه الاول اعني الاعتماد على الدليل الخامس وجعل المعيار هو مطلق
الظن ولا يفيد ذلك اثبات اشتراط العدالة في الخبر من حيث انه خبر والحاصل ان سبيل العلم بالاحكام الشرعية
اذا كان منسدا فالمدار على الظن والظن يحصل بالخبر بمجرد تعديل واحد واما اثبات حقوق الله وحقوق الناس
فالمدار فيها على العلم او البينة او اليمين فلم ينحصر الناس فيها في العمل بمطلق الظن نعم مثل اخبار الطبيب عن اثبات اللحم
وشد العظم للرضاع وعن كون الصوم مضرا للمريض واخبار اهل الخبرة بالقيمة والارش ونحو ذلك فهو مثل الفتوى
فيكفي فيها الواحد ولا وجه للحكم بوجوب الاثنين كما وقع من بعض الفقهاء وتوضيحه ان الاحكام الشرعية المتعلقة
بالموضوعات التي ليس بيانها وظيفة الشارع مثل ان يقول يجوز الصلوة في الخز او اثبات اللحم محرم او المرض المبيح
للافطار ونحو ذلك لا شبهة في انها انما تتعلق بما هو في نفس الامر كما ان حصل للمكلف العلم به فهو والا فيرجع

الى الظن لاستحالة التكليف بالحج والعدالة من هذا القبيل والمعتبر في الطبيب اهل الخبرة والمزكي هو كونه معتمدا بحيث
يحصل الظن فليس ذلك من باب الرواية ولا من باب الشهادة بخبر هؤلاء بالنسبة الى كون ما ذكروه مطابقا لنفس الامر
بمعتقدهم وبحسب ظنهم واعتبار العدالة في هؤلاء لاجل حصول الاعتماد بعدم كذبهم في ذلك وعدم مسامحتهم في
اجتهادهم وبهذا يحصل الظن بل قد يكتفى بما يحصل الظن وان كان من اهل الخبرة فاسقا بل وكافرا ايضا بل وظاهر الفقهاء
جواز الاعتماد على كلام الاطباء اذا افاد الوثوق مطلقا وهو مقتضى الاخبار الواردة في مسئلة القيام في الصلوة
ويقتضي ذلك تخصيص اية التثبت عند خبر الفاسق بما لم يفد الظن فالاصل يقتضي الاكتفاء بالواحد في مطلق
التزكية الا ان تزكية الشاهد خرج بالدليل من الاجماع كما ادعى بعضهم او لاجل ما ذكرنا من مقابلة حق المسلم ولانه
خرق حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة بالوثوق بعادل مثله او اقوى منه مع تامل في الاخير لكون الخبر ايضا
قد يكون كذلك كما اشرنا من انه ربما قد يثبت حقا على احد بالاخرة ولكن يبقى الاشكال الذي اوردناه اولا من ان العدالة شيء
واحد والمشروط بالعدالة مشروط بماهية العدالة فمتى ثبت سبب ثبوت العدالة يتحقق العدالة في الخارج ويحصل شرط
القبول في مشروطها فما معنى الفرق واي معنى للاجماع على ثبوت العدالة في الرواية دون الشهادة ويمكن دفعه بان المراد
ان قبول شهادة العدل موقوف على كون مزكيه اثنين دون الرواية لا ان ثبوت العدالة فيها مشروط بتزكية اثنين دون
الرواية فهو شرط لقبول العدالة لا لثبوت العدالة واما مثل ترجمة القاضي واخبار المقلد مثله بفتوى المجتهد واعلام المأموم
بوقوع ما شك فيه واخبار النائب عن ايقاع الحج ونحو ذلك فيكفي فيه الواحد لانه خبر ويعتبر فيه العدالة الظنية الحاصلة من تزكية
واحد واما مثل الاخبار عن القبلة او الوقت ونحو ذلك فان كان المراد الاخبار عن القبلة التي بناء عمل المسلمين عليها
في هذا البلد وكذا الوقت فهو اخبار وان كان المراد الاخبار عن اجتهاده فهو مثل ما مر من انه خبر عن مطابقة ما اجتهد
فيه فالخبر المطلق اما فتوى من فقيه او من هو في معناه من اهل الخبرة او شهادة او مجرد اخبار عن نفس الامر ويختلف احكامها
حسب ما ذكرنا فلاحظ وتامل وميز بينها حتى لا يختلط عليك الامر واما على الثالث فابتناء اشتراط العدالة اما من جهة
اية النبأ وقد مر الكلام فيه ومقتضاها كفاية المزكي الواحد واما من جهة الاجماع والاجماع لم يثبت على ازيد من العدالة
الثابتة بمزكي واحد فلنرجع الى ذكر ادلة الاقوال اما على مذهب المختار فاما بناء على الدليل الخامس كما هو المعتمد في
الاستدلال فظاهر لحصول الظن بتزكية الواحد واما على غيره من الادلة فلان اية النبأ ونفي سبيره صدق النبأ على التزكية
من جهة الاخبار عن موافقة المعتقد كما بينا ولكن يخدشه انه لا يدل الا على قبوله في الجملة كما مرت الاشارة اليه في
الشهادة الا ان يثبت بالعموم ولخروج الشهادة بالدليل كما اشرنا سابقا واما ما اورد عليه بانه مؤد الى حصول
التناقض في مدلول الاية لانه يدل على ان قبول خبر الواحد موقوف على انتفاء الفسق في نفس الامر كما مر وانتفاء الفسق
في نفس الامر لا يعلم الا مع العلم بالعدالة فشرط قبول الخبر هو العلم بالعدالة وخبر المزكي الواحد لا يفيد العلم وان كان عدلا
فان اعتبرنا تزكية العدل الواحد فقد عملنا بالخبر مع عدم حصول العلم بعدالة الراوي ولعدم افادته العلم وهذا تناقض
فلا بد من حملها على ما سوى الاخبار بالعدالة نفسه ان المراد بالفاسق النفس الامري والعادل النفس الامري هو
ما يجوز اطلاق العادل والفاسق عليه فنفس الامر هنا مقابل مجهول الحال لا مقابل مظنون الفسق والعدالة الا
ترى انا نكتفي في معرفة العدالة بالاختبار والاشتهار وهما لا يفيدان العلم غالبا بل العدالة انهم لا يفيد العلم من
ظننا عادلا لا باحد الامور المذكورة فنقول انه عادل وبدونه نقول نعم ممن نظن وكذلك المرض المبيح للتيمم والافطار
وانبات اللحم وشد العظم وغير ذلك فانه يطلق على ما هو مظنون انه كذلك والكلام فيها وفي العدالة على السواء سلمنا

لكن لا ريب

لكن لا ريب ان مع انسداد باب العلم يكتفى بالظن في الاحكام والموضوعات جميعا مع ان اشتراط العلم بالعدالة مستفاد
من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بمفهوم اية النبأ فيعمل بقبول خبر العدل الواحد في التزكية وما قيل ان تخصيص المنطوق
بالمفهوم ليس اولى من العكس بل العكس اولى فيه ضعف لان المفهوم اذا كان اقوى بسبب المعاضدات الخارجية فيجوز تخصيص المنطوق به
وهو معتضد بالشهرة وغيره من الامور التي ذكرنا مع انه مخصص بشهادة العدلين جزما وهو لا يفيد العلم وذلك ايضا
يوجب وهنا في عمومه وان كان العام المخصص حجة في الباقي على التحقيق والمشهور بين المتأخرين في الاستدلال على هذا المذهب
هو ان العدالة شرط في الرواية وشرطها التي هو الاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الاصل وقد اكتفي في الاصل
وهو الرواية بواحد فيكفي الواحد في الفرع ايضا اعني العدالة والا لزاد الاحتياط في الفرع على الاصل وانت خبير بضعف
هذا الاستدلال ويشبه ان يكون مبناه القياس كما ذكره بعض الاعاظم وما يظهر من بعض اصحابنا انه قياس الاولوية ايضا
ممنوع بل لا يبعد دعوى ان ثبوت الحكم في الاصل اقوى منه في الفرع لان الاصل هو الرواية معلوم انه ليس بشهادة فلا يعتبر
فيه التعدد جزما بخلاف الفرع لاحتمال كونه شهادة كما ادعاه صاحب القول الاخر وان كان ضعيفا على ما اخترناه وهذا
قياس لم يقل به العامة ايضا وما قيل في دفع ذلك بان الاصل مشروط بثلثة الراوي ومزكييه والفرع باثنين وهما المزكيان
فالفرع لم يزد على الاصل فهو مدفوع بانك تقبل رواية عدل واحد زكاه عدلان ولا تقبل تزكية عدل واحد زكاه عدلان
فيثبت زيادة الفرع على الاصل والتحقيق في الجواب منع ملاحظة زيادة الفرع على الاصل بهذا المعنى اذ لا دليل عليه من عقل
ونقل وما قيل ان المتبادر من الشرط ان لا يكون وجوده واعتباره زائدا على المشروط كما هو شأن المقدمات وانكاره
مكابرة فيه بعد ان ذلك لو سلم فانما هو من جهة التبعية لا من حيث هو الا ترى ان الايمان شرط لصحة الصلوة مع ان
وجوده واعتباره زائد على المشروط من جهة اعتبار اليقين فيه والاكتفاء بالظن في المشروط وكونه من اصول الدين وهي
من مزيد معه مع ان فرض التعدد في الفرع دون الاصل ايضا موجود في الاحكام الشرعية فان بعض الحقوق يثبت بالشهادة
واحد بل مرة واحدة كربع ميراث المستهل وربع الوصية مع ان تزكية الشاهد لا بد فيه من عدلين واما ما مثل به من ثبوت
وجوب الحد بالقذف بخبر الواحد وهو مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل منهما يتوقف ثبوته على اثنين
ففيه نظر فانه ان اريد من خبر الواحد حكم الحاكم فهو فرع الشهادة لا اصلها وان اريد منه الرواية الدالة على اصل المسئلة فهو
ليس بمشروط بثبوت القذف بالشاهد بل المشروط به هو اجراؤه في المادة المخصوصة وما قيل في دفعه من ان هذا شهادة
وثبوت التعدد فيها لا يوجب ثبوته في غيرها وبعبارة اخرى ان هذا يخرج بالدليل ففيه ان عدم زيادة الفرع على الاصل
ان سلم فهو قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص ومما يؤيد بطلان اشتراط التعدد ان المدار في امثال زماننا تزكية الشيخ والنجاشي
والعلامة وامثالهم وهم ينقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وموافقة اثنين منهم في التزكية انما تنفع لو علم ان مذهب كل واحد
منهم في التزكية اشتراط العدد وهو غير معلوم بل خلافه معلوم من حال بعضهم كالعلامة من حيث اكتفى في كتبه الاصولية بتزكية
الواحد فالقول باشتراط التعدد في امثال زماننا انما يتم لو كان هؤلاء المزكون عرفوا العدالة من جهة المعاشرة او
بشهادة العدلين وان المشترط باثباته واحتج من اعتبر اثنين بوجهين الاول انها شهادة ومن شأنها اعتبار التعدد
وقد يجاب بالمعارضة بانها خبر ومن شأنه قبول الواحد وانت بعد التامل فيما ذكرناه في المقدمة تعرف ضعف المعارضة نعم
يتجه في الجواب منع كونها شهادة اولا ومنع ... في اقسام الخبر الذي يقبل فيها خبر الواحد لاية النبأ او يدخل تحت ما هو من
قبيل الفتوى وانه ظن من الظنون الاجتهادية الحاصلة لارباب الخبرة بكل مسلك كمعرفة المرض المضر والقيمة والارش وغير
ذلك وان اعتبر فيه الخبرية بالعرض ايضا من جهة انه اخبار عما هو مطابق لظنه ومنع كلية الكبرى ثانيا وسنده ما مر من ثبوت

ربع ميراث المستهل وربع الوصية وثبوت هلال رمضان برجل واحد عند بعض علمائنا وان امكن دفع ذلك بان اعتبار التعدد مما
اصل في الشهادة من جهة تتبع الآيات والاخبار وخروج ما خرج بالدليل لا يضر ببقاء الباقي تحت الاصل حتى يثبت المخرج فالاولى
منع الصغرى والثاني ان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها ولا يحصل بالواحد واكتفينا بالعدلين مع عدم افادتهما العلم
لقيامهما مقامه شرعا ويظهر جوابه مما اسلفنا سابقا من منع اعتبار العلم فيها كيف وكل ما جعلوه طريقا لمعرفة العدالة لا يفيد الا
الظن سلمنا لكنه انما يسلم اذا امكن تحصيل العلم ومع انسداد بابه يكفي الظن كما مر وهو يحصل بالمزكي الواحد ثم ان الظن الكافي في
تزكية غير الامامي العادل ايضا مثل علي بن الحسن بن فضال وغيره لانه نوع تثبت وتبين ويؤيده ان الفضل ما شهدت به الاعداء ومقتضى
طريقة المشهور عدم الاعتبار والاقوى اعتباره لافادته الظن وهو على ما اخترناه من البناء على الدليل الخامس في اصل حجية الخبر
اوضح واما الجرح فالكلام فيه هو الكلام في التزكية ونقل عن المحقق البهائي ره قول بالفرق بين التزكية والجرح اذا
صدر عن غير الامامي فيقبل الاول دون الثاني والحق ما اخترناه لما ذكرناه ومن جميع ما ذكر يظهر انه لا وجه للجرح في مثل ابان بن
عثمان لاجل ما رواه الكشي عن علي بن الحسن بن فضال انه كان من الناووسية فان كون الرجل غير امامي ان كان جرحا فالجارح مجروح
والا فلا وجه لكونه بانه مجروح بعد على هذا فانما نقله المحقق عن والده وذكرناه في القانون السابق فيه ما فيه الا ان يكون العلامة
رحمه الله على هذا من جهة غير هذه الرواية

قانون ٢ اختلف الاصوليون في قبول الجرح والتعديل مطلقين بان يقال
فلان عدل او ضعيف من دون ذكر سبب العدالة والضعف على اقوال ثالثها قبوله في التعديل دون الجرح ورابعها العكس وخامسها
انهما ان كانا عالمين بالاسباب قبل والا فلا وسادسها القبول مع العلم بالموافقة فيما يتحقق به الجرح والتعديل والاقوال
الاربعة من العامة والخامس من العلامة والسادس هو مختار الشهيد الثاني ره ونقله السيد عميد الدين في شرح التهذيب وهو الاقوى
حجة الاولين انه ان كان من ذوي البصائر بهذا الشأن لم يكن معنى للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية وفيه
انه مع اختلاف المجتهدين في معنى العدالة والجرح وعدد الكبائر وغير ذلك فلا يكفي كونه ذا بصيرة اذ لعله يبني كلامه على مذهبه
ولا يعلم موافقته للحاكم والمجتهد الآن نعم الا ان يقال مع عدم العلم بالموافقة واحتمال عدم الموافقة تدليس وظاهر العدل عدم
التدليس وبذلك يندفع الاشكال احتمال غفلته عن هذا المعنى فان المتبادر هو الظاهر وانت خبير بان الكلام في محل المنع
نعم يتم ذلك فيما اذا كان تزكيته لاجل عامة المكلفين او لمن كان قوله حجة عليه ومن هذا يحصل الجواب عن اشكال آخر
وهو ان مذاهب علماء الرجال غير معلومة لنا الآن فكيف نعلم موافقتهم لما هو مختارنا في العدالة حتى يرجع الى تعديلهم اذ
هم يطلقون العدالة والجرح ولا نعلم سببه عندهم بل نرى العلامة انه يبني تعديله على تعديل الشيخ مثلا مع انا نعلم تخالفهما
في المذهب وتوضيحه ان احتمال ان يكون تعديلهم على وفق مذهبهم خاصة مع كونهم عارفين بالاختلاف في تفاوت
المذاهب مع ان تاليفهم انما هو للمجتهدين وارباب النظر لا للمقلدين في زمانهم اذ لا يحتاج المقلد الى معرفة الرجال والظاهر
ان المصنف لمثل هذه الكتب لا يريد اختصاص مجتهدي زمانه بها حتى يقال انه صنفه للعارفين بطريقته سيما وطريقة اهل العصر من
العلماء عدم الرجوع الى كتب معاصريهم من جهة الاسناد غالبا وانما ينتفع المصنفات بعد موت مصنفها غالبا وسيما
اذا تباعد الزمان فنعلم مقاصدهم في تاليف هذه الكتب بقاؤها ابد الدهر وانتفاع من يجيء بعدهم منهم فاذا لوحظ هذا
المعنى منضما الى عدالة المصنفين وورعهم وتقويهم وفطانتهم وحذقهم يظهر انهم ارادوا بما ذكروا من العدالة المعنى الذي
هو مسلم الكل حتى ينتفع الكل واحتمال الغفلة للمؤلف عن هذا المعنى حين التاليف سيما مع تمادي زمان التاليف والانتفاع الا
[illegible] في غاية البعد خصوصا من مثل هؤلاء الفحول الصالحين فلو قيل ان ما ذكرت معارض بان ارادة المعنى الاعلى ان
كان مستلزما للتعميم النفع ولكنه مفوت لفائدة اخرى وهي انه قد يكون مذهب المجتهد الآخر ان العدالة هو المعنى الادنى

فلا يعلم هل كان الراوي متصفا بهذا المعنى ام لا فلو لم يسقط المؤلف اعتبار هذا المقدار لكان النفع اكثر قلنا مع ان هذا
النفع بالنسبة الى الاوائل القليل المهجور بين القول بكون العدالة هو ظاهر الاسلام عند المتاخرين فيه انا نرى كثيرا ما يمدحون
الرجل بمدايح كثيرة توجب العدالة بمعنى حسن الظاهر بل واكثر منه ومع ذلك لا يصرحون بعدالته فمن نحو هؤلاء في ليس
مذهبه في العدالة الا هو المعنى الاعلى فانما اخذ بمقتضى هذا المدح ويجعله عدالة وهذا من اعظم الشواهد انهم ارادوا بالعدالة
هو المعنى الاعلى فانهم لا يعطوا الاطراف واخذوا بجامع النفع سيما وقولهم ثقة لا يحصل بمجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق
كما هو واضح بل الظاهر انه ليس بمجرد حسن الظاهر ايضا فان الوثوق غالبا لا يحصل الا مع اعتبار الملكة ويؤيده ان العلماء اكتفوا
بمجرد التعديل وعلم ما تلوا من هذه الجهة ولم يحصل تشكيك لهم من هذه الجهة ويظهر تمام حجية القول الثاني فان اسباب الجرح
والتعديل كليهما مختلف فيها فلا بد من بيانها وفيه ان ذلك حسن لو لم يعلم الموافقة وعدم المخالفة وحجة القول الثالث
وهو مذهب الشافعي وكثير من الاصحاب اختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فربما جرح بما ليس جرحا وفيه انه لا فرق بين
الجرح والتعديل بل العدالة تابع للجرح فانها ترك ما هو موجب للجرح وما يقال ان التعديل يصعب ذكر اسبابه لكثرتها بخلاف
الجرح فانه يثبت بسبب واحد لا ينفع في دفع هذا البحث وحجة القول الرابع ان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة
برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب وفيه ايضا
ما مر من ان الجرح مما يختلف فيه فكيف يكتفي بمطلقه في ابطال الاعتماد مع ان التسارع الى البناء على الجرح اغلب واقرب الى
طباع الناس من العدالة لما جبلوا عليه كثيرا من سوء الظن مضافا الى ان تسارع الناس الى البناء على الظاهر في العدالة انما هو
على القول المهجور عند عامة متاخري اصحابنا بل واكثر متقدميهم ايضا وحجة القول الاخير يظهر من احتجاج الاولين والبيان
وكذلك ضعفه ولهما وقوة الثاني

قانون ٢ اذا تعارض الجرح والتعديل فقيل يقدم الجرح مطلقا وقيل
التعديل مطلقا وقيل بالتفصيل فان امكن الجمع بينهما بمعنى انه لا يلزم تكذيب احدهما في دعويه فيقدم الجرح لان المعدل
لا ينافي عدم الاطلاع على بعض ما يوجب الفسق فكلاهما صادقان بمعنى انه معذور في اجتهاده في التعديل وهذا معذور
في اخباره عن الفسق ولا فرق في ذلك بين التصريح بسبب الجرح وعدمه وذلك مثل قول المفيد في محمد بن سنان انه
من ثقات الكاظم ع وقول الشيخ انه ضعيف لجواز اطلاع الشيخ على ما لم يطلع عليه المفيد وان لم يمكن الجمع بينهما كما
لو عين الجارح السبب ونفاه المعدل كما لو قال الجارح رايته في اول الظهر يوم الجمعة يشرب الخمر وقال المعدل اني رايته في
ذلك الوقت بعينه انه يصلي فلا بد من الرجوع الى المرجحات كالكثرة والاعدلية والاورعية وغير ذلك ومن هذا
القبيل توثيق الشيخ ومدح الكشي والعلامة لداود بن كثير الرقي وروايته في شانه ان الصادق ع قال انزلوا داود الرقي
مني بمنزلة المقداد من رسول الله ص ومن سره ان ينظر الى رجل من اصحاب القائم ع فلينظر الى هذا يعني داود وقيل انه موثق
لما رواه الصدوق ايضا وتضعيف النجاشي وقول ابن الغضائري فيه بانه كان فاسد المذهب ضعيف الرواية
لا يلتفت اليه فيرجح الى الاكثرية سيما وتضعيف ابن الغضائري مما لا يعتمد عليه غالبا وانجبر ضعفه بتضعيف النجاشي
المعتمد والاقوى عندي وفاقا لجماعة من المحققين من اصحابنا الرجوع الى المرجحات في القسم الاول ايضا غاية الامر هنا
معارضة الظاهر مع النص فان الجرح في حكم النص والتعديل في حكم الظاهر هذا فيما صرح بالسبب والا فمثل قولهم ضعيف
او مجروح ايضا ظاهر والظاهر فيه يقدم على النص بسبب المرجحات كما مرت الاشارة اليه في باب التخصيص ومن هذا
الباب تقديم قول النجاشي في داود بن الحصين انه ثقة على قول الشيخ انه واقفي فانه وان امكن القول بكونه موثقا
جمعا بين القولين ولكن الظاهر من النجاشي حيث يطلق الثقة ويسكت عن حال المذهب ان الرجل امامي فلا يمكن الجمع

بينهما وكون النجاشي اضبط من الشيخ يرجح كونه اماميا ان لم يكن فيه خصوصية كلام الشيخ وكذا الكلام في ترجيح نقل الشيخ
والنجاشي على جرح ابن الغضائري في ابراهيم بن سليمان وغيره والحاصل ان المعتمد الرجوع الى المرجحات مطلقا وكل ما ذكرنا في
هذا القانون وسابقه من الشواهد على كون التزكية من باب الظنون الاجتهادية لا الرواية والشهادة وان المعتبر حصول
الظن على اي نحو يكون كيف لا والمزكون لم يلقوا اصحاب الائمة وانما اعتمدوا على مثل ما رواه الكشي وقد يفهمون منه ما لا يدل
فيه او فيه دلالة ضعيفة بل وكل منهم قد يعتمد على تزكية من تقدم عليه الحاصلة بالاجتهاد ومن ذلك قد يتطرق الخلل من
جهة فهم كلام من تقدمه ايضا فضلا عن عدم كونه موافقا للحق او كونه موافقا مثل ان العلامة وثق في الخلاصة حمزة بن
بزيع مع انه لم يوثقه احد ممن تقدم عليه العلامة ولعله توهم من جهة عبارة النجاشي كما نبه عليه جماعة من المحققين فانه
قال في ترجمة محمد بن اسمعيل بن بزيع ان ولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع وذكر بعد ذلك كان من صالحي هذه الطائفة
وثقاتهم ومراده محمد لا حمزة ولعلك تقول فاذا كان الامر كذلك فيلزم ان يكون مثل العلامة مقلدا لمن تقدمه وكذلك
من تقدمه لمن تقدمه فانهم فلما ثبت لهم عدالة الرواة من جهة الاشتهار كسلمان وابي ذر او من جهة المزكين الذين شاهدوا
الراوي ومع ذلك فلم يميزوا بينهم ولم يفرقوا بين من ثبت عدالته عندهم من مثل ما ذكر او من جهة الاجتهاد ويلزم من
جميع ذلك جواز تقليد المجتهد للمجتهد واذا كان كذلك فلا فرق بين ما ذكر وبين ان يقول الصدوق مثلا او الكليني
مثلا ان ما ذكرته من الروايات صحيحة او يقول العلامة هذه الرواية صحيحة مع كون السند مشتملا على من لم يوثقه احد
من علماء الرجال قلت ان اشتراط العدالة في الراوي اما للاجماع او للاية اما الاول فلم يثبت الا على اشتراطه
لقبول الخبر من حيث هو والا فلا ريب ان اكثر الاصحاب يعملون بالاخبار الموثقة والحسنة والضعيفة المعمول
بها عند جلهم واما الاية فمنطوقها يدل على كفاية التثبت في العمل بخبر الفاسق فضلا عن مجهول الحال وهذا نوع تثبت
مع انا قد حققنا سابقا ان المعيار في حجية خبر الواحد والمعتمد هو الدليل الخامس والمعتبر هو حصول الظن وانما ذكرنا
سائر الادلة على فرض تسليمها لبيان امكان اثبات حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم ايضا وكذا الكلام في اثبات
العدالة فاي مانع من الاعتماد على هذا الظن وليس ذلك من باب التقليد بل لانه مفيد الظن للمجتهد كما يرجع الى نحو
اللغوي بل واجتهادات المصنفين في اللغة وذلك لا ينافي حرمة تقليدهم في الفروع الشرعية فاذا حصل الظن من جهة تصحيح
الصدوق الرواية او تصحيح العلامة للسند ولم يحصل ظن اقوى منه من جهة تزكية غيره للراوي صريحا او غير ذلك
فيتبع ولا مانع عنه **تنبيه** اعلم ان القول في المزكي والجارح هو القول في الادلة المتعارضة فكما انه لا
يجوز العمل بكل خبر حتى يتفحص عن معارضه وبالعام قبل الفحص عن مخصصه فكذلك لا يجوز العمل بقول احد من علماء الرجال
في رجل معين حتى يتفحص عن معارضه هذا حال علماء الرجال بالنسبة الى رواة الاخبار واما مطلق التزكية والجرح
فليس كذلك مثل انه زكى عدل في هذا الزمان رجلا موجودا في هذا الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور خلافه في ذلك
نظير العام المسموع من الامام حين الخطاب وقد بينا الفرق بين زمان الغيبة والحضور في مبحث العمل بالعام قبل
الفحص عن المخصص ولا فرق بين قول النجاشي مثلا ان داود بن الحصين ثقة وبين قول العلامة في رواية كان هو
في سنده مثلا صحيح فانه لا بد ان يراجع رجال الشيخ وغيره في معرفة حال وجود المعارض وعدمه ويتطرق الاشكال في تصحيح
السند من جهة اخرى ايضا وهو احتمال الاشتباه في تعيين الرجل اذ اكثر الرجال مشترك فلا بد من الاجتهاد في تعيين المشترك
ايضا ولا يتم العمل على ما ادى اليه النظر في الجرح والتعديل في خصوص الرجل فالاعتماد على تزكية المزكي للرجل المعين
انما هو في تزكيته واما في السند المعين ففي ذلك في كون الرجل هو الرجل الذي دار فيه العدالة والجرح هذا كله اذا

المزكين الذين شاهدوا

نعين

تعيين الرجل والسند واما اذا قال حدثني عدل من اصحابنا فان كان نقلك المزكي والمزكي من جملة رواة اصحابنا الذين وقع
الخلاف في جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم امكان الفحص عن حاله بسبب جهالته وكذا لو قال عالم في كتابه في
حق حديث مجهول السند انه صحيح واما لو كان ذلك في غير ما وقع الاختلاف فيه كما لو اخبرنا احد في زماننا هذا او قال
اخبرني عدل بكذا فيمكن الاعتماد عليه اذا كان المخبر والمستمع عارفين باسباب الجرح والتعديل متفقين في الرأي او مقلدين
لمجتهد واحد اذا لم يكن المخالفة في الجرح والتعديل في هذا البلد موجودة في حق العدول واما ما ذهب اليه المحقق من الاكتفاء
بقول العدل حدثني عدل بل بما دونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة
اذا لم يصفه بالجرح لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الجرح المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه
لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى بعض الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول انتهى وهو في غاية البعد مع قوله
باشتراط العدالة في الراوي ولعدم اختصاص اصحابنا في العدول ولعل مراده ان هذا نوع مدح يوجب التثبت المعتبر بلفظ
الصاحب المفيد للاختصاص ثم انه لا فرق فيما تقدم جميعا بين ما اخبر عدل لواحد او عدلان على القول في اعتبار التزكية
الواحد والتعدد كما لا يخفى **قانون** اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم ولم يلقه او ذكر الواسطة مبهمة
مثل ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا فيقال له المرسل وفي حجيته خلاف بين الخاصة والعامة فقيل بالقبول مطلقا
وقيل بعدمه مطلقا وقيل بقبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل ابن ابي عمير والاول
منقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء اصحابنا ونسبه ابن الغضائري الى ابنه احمد ايضا والثاني احد قولي العلامة
والثالث قوله الاخر وذهب الشيخ الى قبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة مطلقا والا فبشرط
ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة ويظهر من المحقق التوقف والاقوى هو القول الثالث لا لان ذلك
تعديل للواسطة حتى يقال انه على فرض تسليمه شهادة على عدالة مجهول العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال
ثبوت الجارح كما تقدم بل لانه يفيد نوع تثبت اجمالي اذ غايته ان العدل يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد
الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايضا ولا ريب ان ذلك يفيد ظنا بصدق خبره وهو لا ينقص
عن الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت فلذلك نعتمد على مسانيد ابن ابي عمير مثلا وان كان المروي
عنه المذكور ممن لا يوثقه علماء الرجال فان رواية ابن ابي عمير عنه يفيد الظن بكون المروي عنه ثقة معتمدا عليه في
الحديث لما ذكر الشيخ في العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة ولما ذكره الكشي انه ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح
عنه ولما ذكروا ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير ذلك وكذلك نظراؤه مثل البزنطي وصفوان بن يحيى والجماعة
وغيرهم والحاصل ان ذلك يوجب الوثوق ما لم يعارضه اقوى منه وبالجملة حجية الخبر لا ينحصر في الصحيح وخبر العدل بل
المراد من اشتراط العدالة في قبول الخبر هو انه شرط في قبوله بنفسه واما من جهة ملاحظة التثبت والاعتضادات
الخارجية فلا ريب انه لا ينحصر الحجة في خبر العدل وغرضنا اثبات حجية مثل هذه المراسيل لا اثبات ان امثالها صحيحة
في الاصطلاح والواسطة عادل واحتج المثبت مطلقا بوجوه اقواها امران الاول ان رواية العدل عن الاصل
المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله لكان ذلك غشا وتدليسا وهو مناف للعدالة وفيه
اولا انه انما يتم فيما لو اسقط الواسطة لا ما ابهمه وثانيا انه يتم لو انحصر العدل في روايته عن العدل او عن الموثوق
بصدقه وهو ممنوع كما لا يخفى على من تتبع ويشهد بذلك ما يظهر من كلام الصدوق في اول من لا يحضره الفقيه حيث قال
انه في هذا الكتاب ليس دأب المصنفين والثاني ان اسناد الحديث الى المعصوم يقتضي صدقه لنا فان اسناد الكذب

في الخبر المرسل

حجة المثبت

العدالة فيتعين بقوله وقبوله مع انه لا يتم في صورة ابهام الواسطة انما يدل على كون الواسطة عادلة او موثوقاً بصدقه وهو
نوع من ثبوت المجهول العين فلعل له جارحاً والاولى بناء على ما مرّ تحقيقه منع كون ذلك اسناداً حقيقياً بل لعله يريد الاسناد الظنى
الحاصل بحجية اخبار المسلم ويمكن دفعه بان الظاهر ان العدل لا يعتبر ظناً نوعيا لك الظن بصدوره عن المعصوم فاما ان يتكل على اصالة
الاصل او التثبت الحاصل له المفيد لصدقه ودعوى ان الاسناد لا يتأتى الا ان يكون من جهة حصول العلم به في غاية البعد كما هو المتعارف
في الاخبار فالانصاف ان ذلك لا ينحط عن توثيقه سيما في غير المواعظ والمندوبات والمقامات الخطابية فان العدل لا يثبت الى المعصوم
في مقام بيان الاحكام الا ما حصل له الظن بالصدق اما من جهة العدالة او التثبت وكلاهما يفيد الظن وقد احتج الثاني
مطلقا بما مرّ الاشارة اليه من ان شرط قبول الرواية معرفة عدالة الراوي ولم يثبت لعدم دلالته وان العدل عليه كما مرّ وان
كان مثل ابن ابي عمير ايضاً فان عدالة الواسطة ان ثبت باخباره فهو شهادة منه على عدالة المجهول العين وان علم ذلك من انتفاء
مراسيله والاطلاع عن خارج على انه لا يروي الا عن ثقة فهو في معنى الاسناد ولا نزاع فيه ويظهر الجواب عنه مما مرّ واحتج
الشيخ لما ذكره باجراء عمل الطائفة على المراسيل مطلقا اذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحة فان اراد الاجماع فلم يثبت والانفلا
حجة فيه على الاطلاق **قانون** لا خلاف بين اصحابنا الظاهر في جواز نقل الحديث بالمعنى وذهب بعض العامة الى المنع
عنه مطلقا وبعضهم في غير المرادف وشرط الجواز هو كون الناقل عارفاً بمعاني الالفاظ بوضعها وبالقرائن الدالة على خلاف مقتضى ان
لا ينقص الترجمة عن افادة المراد وان اقتصر على نقل بعضه فلا يضر اذا لم يكن مخلاً بما ذكر وان يكون مساوياً له في الخفاء والجلاء
وعلله بعضهم بان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا يصل اليها عقول البشر وهو غير واضح
اذ المتشابه اذا اقترن بقرينة تدل السامع على المراد فلا يضر نقله بالمعنى فانه ليس بمتشابه عند السامع بل هو كاحد الظواهر
فلا يضر تغييره وان لم يقترن بقرينة فحمله على احد المعاني المحتملة من دون علم من جانب الشارع باطل ولا معنى لاشتراط المساواة في
في الخفاء والجلاء بل الشرطان السابقان يكفيان في تغيير ذلك نعم لو اريد به مثل ما لو نقل غير السامع من الرواة الوسائط
وأداه بمعنى ادى اليه اجتهاده بملاحظة سائر الاخبار والادلة فهو كذلك اذ ربما كان الرواية في الاصل متشابهة بالنسبة الى السامع
والحكمة اقتضت ذلك او الحكمة اقتضت ان يوصل الى المراد بالاجتهاد والفحص فحينئذ لا بد للناقل من ذكر اللفظ المتشابه وتفسيره
بالتعبير الذي فهمه وهذا ليس من باب النقل بالمعنى بل هو مسألة اخرى نذكرها بعنوان آخر وسنشير اليها اللهم الا ان يكون
المراد انه لو ادى المعصوم المطلوب بلفظ متشابه بالذات مبين للسامع بانضمام القرائن فيجب على الناقل ذكر هذا اللفظ
المتشابه وان عقبه ببيان ما فاده بالعرض من القرينة المبينة له بانضمام احوال التخاطب والتخاطب بناء على الفرق بين افهام
الدلالة لا ان مثل ما حصل للمشافهة مع القرينة او من اللفظ الآحادي المعنى ويظهر من ذلك انه ينبغي مراعاة النص والظاهر ايضاً
بل واقسام الظواهر لانه في عدم مراعاة ذلك يحصل الاختلال في مدلول الاخبار في غاية الكثرة فاذا ذكر الامام لفظ الغرض
في بيان العلة وفهم الراوي بقرينة المقام الظهر مثلاً فلا يروي الحديث بلفظ الظهر اذ ربما كان فهم الراوي خطاء لاشتباه
القرينة عليه فلو اراد بيان ذلك فليذكر لفظ الغرض ثم يفسره بما فهمه وكذا في النص والظاهر مثلاً اذا قال الامام ع
لو بقي من اليوم بمقدار صلوة العصر فهو مختص به فنقله الراوي بقوله اذا بقي من اليوم بمقدار اربع ركعات فالعصر فهو
مختص بها مريداً به صلوة العصر ايضاً اذ يتفاوت الامر بين اللفظين بملاحظة شمول صلوة العصر لركعتي المسافر واقل منه
كصلوة الخوف وامثال ذلك وكذلك في صلوة العشاء ونصف الليل ومن اجل ذلك الفرق اورد في هذه المسألة من الاجاب
في جواز الاتيان بصلوة المغرب والعشاء كليهما اذا بقي من نصف الليل بمقدار اربع ركعات فانهم يخصونه بالعشاء وانا
اجمع بينهما لما استفاض من النقل الصحيح انه اذا ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك فعلى هذا انه يدرك وقت الصلوتين وانه لم

يدرك وقت الثالث والاربع وبالجملة فلا بد للناقل الحديث بالمعنى من ملاحظة العنوانات المتواردة المتفاوتة على مصداق واحد مع اختلاف
الحكم باختلافها وملاحظة تفاوت الاحكام بتفاوت العنوانات اهم شيء للمجتهد في المسائل الشرعية فيا دون غفلة تحصل الا
ويحصل الاشتباه واما ضبط مراتب الوضوح والخفاء بالنسبة الى مؤدى الالفاظ فهو مما يصعب اثباتها اشتراطه اذ الظاهر
ان المعصوم يقصد في الاخبار غالباً تفهيم المخاطب ورفع حاجته في الموارد الخاصة المحتاج اليها بحسب اتفاق الوقائع التي دعتهم
الى السؤال عنه او علم المعصوم احتياجهم اليها فانهم يتكلمون مع اصحابهم بقدر فهمهم لا انهم يتكلمون على معيار خاص يكون
هو المرجع والمعول حتى يعتبر في نقله للآخر ذلك المقدار بل الناقل للغير ايضاً لا بد ان يلاحظ مقدار فهم المخاطب لا كل
مخاطب فهكذا فينقل المطلوب بعبارة اوجز اذا كان المخاطب لمعياً فطناً ذكياً لا مانع منه وكل نقله الا بسط واوضح اذا
كان بليداً غبياً وكيف كان فالحق جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرائط المذكورة **لنا** ان ذلك هو الطريقة المعهودة في العرف
والعادة من لدن آدم الى زماننا هذا والشارع ايضاً بنا وه في المحاورات على طريقة العرف والعادة فان المقصود في العرف
والعادة هو افهام المراد من دون اعتبار خصوصية لفظ والنبي مرسل بلسان قومه ومن ذلك نقل الراوي الى العجمي بالسان العجمية
وكذا التأمل في المجتهد الى اهله وعلماء والاخبار الواردة عنهم ع منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله ع
اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا بأس والظاهر ان المراد من الزيادة والنقصان ما لا مدخلية
له في تغيير المراد بقرينة جلالة شأن الراوي وجواب الامام ع وقوله ان كنت تريد معانيه يعني ان لم تقصد تغيير اللفظ البتة فانه كذلك
ولا يخفى ان افراد العام كلها من مدلولات العام وكذا لوازم المفهوم فيصدق ان الكل معاني اللفظ فاذا اراد ان ينقل ان الامام ع
انه قال اتقوا الله مثلاً فيقول قال الامام ع خافوا عن الله واجتنبوا عما نهيكم الله عنه من الشرك والفسق وشرب الخمر والزنا
الى غير ذلك واطيعوا على ما اوجب عليكم من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ونحو ذلك فيصدق على ذلك انه نقل المعنى كلام الامام
بل وكذا ايضاً لو كان مما دل عليه بالاشارة ايضاً مع اشكال فيه لحصول الغفلة ووجود الثمرة بين الخطابات الاصلية والتبعية
كما اشرنا سابقاً ويدل على المختار ايضاً انه نعلم قطعاً نقل القضية الواحدة بعبارات مختلفة ومن المعلوم انها وقعت بغير العربية او بعبارة
واحدة منها بل يمكن ان يتوهم يقع باحد تلك العبارات لان هذا الكلام على هذا الطور الغريب والاسلوب العجيب يختص بالقرآن
المنزل على سبيل الاعجاز فتأمل ويظهر جواز ذلك لمن تتبع الآثار والاخبار فان تتبعها يفيد ان ذلك كان طريقة اصحاب
النبي ص والائمة صلوات الله عليهم اجمعين واحتج المنكر بان ذلك يوجب اختلال المقصود واستنباط المعنى سيما مع كثرة الوسائط
وتطاول الازمنة وتعبير كل منهم للفظ لاختلاف اهل اللسان بل العلماء في فهم الالفاظ واستنباط المقصود وفيه
ان بعد ما ذكرنا من الشروط لا وقع لهذا الاحتجاج سيما وذلك معارض بما مرّ من الادلة فلو فرض الاشتباه والغفلة مع ذلك
فهو معفو مع ان اعتبار نقل اللفظ في الجميع يقرب من المحال بل هو محال عادة نعم يتم في مثل الادعية فيها الالفاظ المأثورة
وطريقتهم تنفيذ ذلك غالباً انهم كانوا يملون على اصحابهم وهم يكتبون ولذلك ندر الاختلاف فيها بخلاف الاخبار وبقوله
نضر الله من سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداؤه كما سمعه انما يتحقق بنقل
اللفظ المسموع وفيه منع الظهور اولاً ومنع الدلالة على الوجوب ثانياً كما لا يخفى ومنع الدلالة على وجوب التأدية ثالثاً
لصدق التأدية كما سمعه عرفاً بمجرد اداء المعنى كما هو مع ان الظاهر ان هذا الحديث واحد وقد اختلفت الفاظه ففي رواية كما ذكر
وفي اخرى نضر الله بالضاد المعجمة وفي اخرى رحم الله وفي بعضها الى من لا فقه له فهذا الحديث لنا لا علينا الا ان يمنع الظهور
ويتمسك بالنقل عدم التغيير وهو معارض باصالة عدم التعدد واما المفصل فيظهر ضعف قوله مما تقدم وفي الكلام
فيما ذكره وهو ان الراوي الثقة اذا روى مجملاً وفسره باحد محامله فالاكثر على لزوم حمله عليه بخلاف ما لو روى

ظاهراً وحمله على خلاف الظاهر لان فهم الراوي ليس بحجة ولعدم المعارض من جهة اللفظ لعدم دلالة المجمل على شيء بخلاف
الثاني فان فهمه معارض بالظاهر الذي هو حجة اقول وكما ان مقتضى الظاهر العمل عليه فمقتضى المجمل السكوت عنده ولا
يتفاوت الحال مع ان الظاهر انما يعتبر لان الظاهر انه هو الظاهر عند المخاطب بالحديث لا الظهور عندنا لان الخطاب مختص
بالمشافهين كما بيناه في محله فاذا ذكر المخاطب ان مراده هو ما هو خلاف الظاهر فالظاهر اعتباره غاية الامر التوقف واما
تقديم الظاهر فلا وبالجملة فالمتبع هو حصول الظن

خاتمة

فيها مباحث الاول اصطلح المتأخرون من
اصحابنا بتنويع خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها بانواع
اربعة الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال ولا يضره الشذوذ
وان سقط عن الحجية خلافاً لبعض العامة حيث اعتبروا في وصفه بالصحة عدم الشذوذ وعدم كونه معللاً يعني مشتملاً على علة
خفية في متنه او سنده لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال فيما ظاهره الاتصال او مخالفته لصريح العقل او الحس واعتبار عدم كونه
معللاً ايضاً مستغنى عنه اذ ما ظهر كونه منقطعاً او ما شك فيه فلا يصح الحكم بانه متصل السند الى المعصوم بالامامي العدل
الثقة فان ظاهر التعريف هو ما حصل اليقين بذلك وما رجح في النظر كونه كذلك فالمعلل اعني ما حصل الشك في
ذلك خارج عن التعريف نعم وصف بعضهم مثل ذلك بالصحة مع ظهور كونه معللاً عند آخر مبني على غفلة الواصف وخطأ
في اجتهاده وترجيحه انه غير معلل واما عيب المتن فلا مدخلية له بهذا الاصطلاح الثاني الحسن وهو ما كان رواته اماميين ممدوحين
بغير التوثيق كلاً او بعضاً مع توثيق الباقي الثالث الموثق وهو ما كان كلهم او بعضهم غير امامي مع توثيق الكل وقد
يسمى بالقوي ايضاً وقد يطلق القوي على ما كان رجاله اماميين مسكوتاً عن مدحهم وذمهم كنوح بن دراج واحمد بن
عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهما واما لو كان رجال السند منحصراً في الامامي الممدوح بدون التوثيق وغير الامامي الموثق
فيمكن القول بانهما خلاف فيرجع الى الترجيح بين الموثق والحسن لان السند يتبع في التوصيف اخس رجاله كالنتيجة تتبع اخس
مقدمتيها والاظهر كون الموثق اقوى فيتصف بالحسن نعم قد يصير الحسن اقوى بسبب خصوص المدح في خصوص الرجل وهو
لا يوجب تغيير التسمية ثم انه قد يطلق الصحيح مضافاً الى راوٍ ومعتبر على خبر كان سنده الى هذا الرجل متصفاً بصفات
رجال الصحيح وان لحقه بعد ذلك ضعف وارسال مثل ان يقال على ذلك صحيح ابن ابي عمير عن رجل عن الصادق ع ولا
ريب ان ذلك ليس من الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه بل هو غفلة او اصطلاح لاعلام بصحة السند الى الرجل المعين
واما قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير مثلاً فهو ليس من هذا القبيل كما توهم من وجهين احدهما
انه ليس المراد فيه الصحة المصطلحة والثاني انه اريد منه بيان الوثوق بما قبل عبد الله بن بكير ايضاً وقد يطلق على جملة
محذوفة من السند للاختصار جامعة لاوصاف رجال الصحيح مثل ان يقال روى الشيخ في الصحيح عن فلان وان لم يكن الفلان
وما قبله متصفاً بها ويتم ذلك في الاغلب فيما كان الفلان ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ونحو ذلك مما يدل على
اعتبار ذلك الحديث بسبب ربطه به والاصطلاحان المذكوران يجريان في القسمين الاخيرين ايضاً الرابع الضعيف وهو
ما لم يجتمع فيه شرائط احد الثلاثة وقد عرفت مما سبق كون الصحيح والموثق حجة وكذا الحسن اذا افاد مدحه التثبت
الاجمالي واما الضعيف فلا حجة فيه الا اذا اشتهر العمل به وح يسمى مقبولاً وهو حجة ح سيما اذا كان الاشتهار بين قدماء
الاصحاب نعم يجوز الاستدلال به في المندوبات والمكروهات للاخبار المستفيضة المعتبرة جملة منها الدالة على ان من بلغه
ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه رواها العامة والخاصة وغيرها من الادلة وقد
بيناها وحققناها في كتاب مناهج الاحكام وغيره ثم ان نسبة هذا الاصطلاح الى المتأخرين لان قدماء الاصحاب لم يكن

ذلك معروفاً

ذلك معروفاً بينهم بل كانوا يطلقون الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل وجوده في كثير من الاصول
الاربعمائة او تكرره في اصل او اصلين فصاعداً بطرق متعددة او وجوده في اصل احد من الجماعة الذين اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن او على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم وفضيل
بن يسار او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عده الشيخ في كتاب العدة او وقوفهم في احد الكتب المعروضة
على الائمة فاثنوا على مؤلفيها ككتاب عبيد الله الحلبي المعروض على الصادق ع وكتاب يونس بن عبد الرحمن والفضل
بن شاذان المعروضين على العسكري ع او كونه مأخوذاً عن احد الكتب الذي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها
ككتاب الصلاة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب ابني سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص بن غياث القاضي وامثالها
وعلى هذا الاصطلاح جرى ابن بابويه في من لا يحضره الفقيه فحكم بصحة ما اورده فيه مع عدم كون المجموع صحيحاً باصطلاح
المتأخرين وقد اشار الى هذه الطريقة للقدماء وبينها شيخنا البهائي ره في مشرق الشمسين ثم قال ما حاصله ان
الباعث للمتأخرين على عدولهم عن طريقة القدماء ووضع هذا الاصطلاح هو تطاول الازمنة بينهم وبين الصدر السالف وآل الامر الى اندراس
بعض الاصول المعتمدة لتسلط الظلمة والجائرين من اهل الضلال والخوف من اظهاره وانتساخها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل
اليهم من الاصول في الكتب المشهورة في هذا الزمان فالتبست المأخوذة من الاصول المعتمدة بغيرها واشتبهت المتكررة فيها بغير
المتكررة وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا الى قانون يتميز به الاحاديث المعتبرة عن غيرها فقرروا هذا الاصطلاح وقال
اول من سلك هذا الطريق العلامة ره اقول ولا يتم ذلك لانه مع الاخطار ان التوثيق والتعديل ايضاً كان احد القرائن
الموجبة للاعتماد عند القدماء ايضاً والظاهر انه كان يكتفى بالاستناد من طريقتهم في تعديل الرجال وتوثيقهم واخبارهم المتواترة
في الرجوع الى الاعدل والافقه وغيرهما فالظاهر ان القدماء ايضاً كانوا يعتبرون ذلك كما ان المتأخرين ايضاً قد يسلكون مسلك
القدماء في التصحيح بسبب الاعتضاد بالقرائن ايضاً فيطلقون الصحيح على ما ظهر لهم من القرائن الوثوق عليه ولكن ذلك نادر
والاطلاق في كلامهم محمول على مصطلحهم وذلك تجوز منهم اعتماداً على القرينة او غفلة والعمدة انهم قد يعتمدون على
الحديث مع عدم التصريح بالعدالة وان كان توصيفهم اياه بالصحة مجازاً على مصطلحهم فلا بد من التفطن لتلك القرائن
وعدم الاقتصار على الصحيح والحسن المصطلحين كما فسر بعض المتأخرين من اصحابنا لحصول التثبت الموجب لظن الصدق بغيرهما
ايضاً فمن اسباب الوثاقة وقرائنها ما نقلناه سابقاً ومنها قولهم عين ووجه فقيل انهما يفيدان التوثيق واقوى منهما
وجه من وجوه اصحابنا واوجه منه اوجه من فلان اذا كان المفضل عليه ثقة ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة
فقيل انه توثيق وقيل انه في اعلى درجات الوثاقة وقيل ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم وربما يستند
كون ذلك توثيقاً الى كثير من المتأخرين ومنها كونه وكيلاً لاحد من الائمة ع لما قيل انهم لا يجعلون الفاسق وكيلاً ومنها
رواية الاجلاء عنه سيما القميين دون رواية الضعفاء والمراسيل كاحمد بن محمد بن عيسى ومنها انه روى عنه الذين قيل
فيهم انهم لا يروون الا عن ثقة مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير وذهب جماعة من المتأخرين الى ان ذلك من امارات
الوثاقة وقبول الرواية ويقرب منهم علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسماعيل بن ميمون وجعفر بن بشير ومنها اعتماد
القميين عليه ومنها وقوعه في سند حصل القطع فيه من غير جهة ومنها وجود الرواية في الكافي او الفقيه لما ذكرا
في اولهما وما وجد في كليهما فاقوى واذا انضم اليهما التهذيب والاستبصار فاقوى واقوى وهكذا ومنها اكثار الكليني
الرواية عن رجل او الفقيه ومنها كونه معمولاً به عند السيد وابن ادريس ممن لا يجوز العمل بخبر الواحد ومنها
قولهم معتمد الكتاب وقولهم ثقة في الحديث وصحيح الحكايات ومنها قولهم سليم الجنبة او سليم الاحاديث وقيل سليم

الطريقة ومنها قولهم يفيد من ضعها شيئا او فاضل دين او اصدق من فلان اذا كان المفضل عليه جليلا ومنها توثيق ابن فضال
وابن عقدة وربما يعتمد على مثل توثيق ابن عمير ايضا او من صار على رايهم ومنها رواية الثقة عن رجل او غير واحد او عن اشياخه مما
ان يذكره واحد من الاجلاء مترحما عليه او مترضيا له ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة ومنها ان يروي محمد بن احمد بن يحيى
عنه ولم يكن من جملة ما استثناه القميون عن جماعة من المحققين فان فيه شهادة على العدالة للتصحيح وكذا استثناء محمد بن عيسى عن
يونس بن عبد الرحمن فيقتضي شهادة على وثاقة غيره ومنها قولهم اسند عنه يعني سمع منه الحديث على وجه الاسناد الى غير ذلك مما
يستفاد منه التوثيق والحسن مما هو مذكور في كتب الرجال وغيرها في المواضع المتفرقة ويمكن استنباطها للفقيه الماهر بالتتبع
في الموارد الخاصة فاجعل المدار حصول الظن وان اكتفي بالتعديل الصريح في العمل بالاخبار يلزم خلو اكثر الاحكام عن الدليل
ويلزم مخالفة طريقة جل العلماء سيما على القول باشتراط العدالة في التزكية وقد اشرنا الى معنى اشتراط العدالة المزكي وخبر
المنقول بخبر الثقة الثاني انهم ذكروا للخبر اقساما اخر باعتبارات شتى كلها ترجع الى الاقسام الاربعة بعضها مختص بالضعيف
وبعضها مشترك بين الكل في الجملة وذكر تفصيلها وتعريفها وان كان وظيفة علم الدراية الا انا نذكر اكثرها هنا لفائدة
فمنها المسند وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بلا تعرضه قطع بسقوط شيء منه ومنها المتصل ويسمى الموصول وهو ما
اتصل اسناده بنقل كل راو عمن فوقه سواء رفع الى المعصوم كذلك او وقف على غيره فهو اعم من الاول ومنها المرفوع وهو ما
اضيف الى المعصوم من قول او فعل او تقرير سواء اعتراه قطع او ارسال في سنده ام لا ومنها المعلق وهو ما حذف من اول
اسناده واحد او اكثر فان علم المحذوف فهو كالمذكور والا فهو كالمرسل ومنها العالي الاسناد وهو القليل الوسائط ومنها
المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان بدون ذكر التحديث والاخبار والاظهر انه متصل كما عليه الاكثر اذا لم يظهر قرينة
على عدم اللقاء وامن التدليس ومنها المدرج وهو ان يدرج في الحديث كلام بعض الرواة فيظن انه منه ومنها المشهور
وهو الشايع عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم ومنها الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير
الثقة فهو المنكر والمردود ومنها الغريب وهو اما غريب الاسناد والمتن بان ينفرد بروايته واحد او غريب الاسناد خاصة كخبر
يعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد بروايته واحد عن اخر غيرهم او غريب المتن خاصة بان ينفرد بروايته واحد ثم
يرويه عنه جماعة كثيرة فيسمى غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة في طرفه الاول وبالشهرة في طرفه الاخر ومنها المصحف وهو
ما خالف الراوي كتصحيف بريد بالباء الموحدة المضمومة والراء المهملة بيزيد بالياء المثناة التحتانية والزاي المعجمة او في المتن
وهو كثير ومنها الغريب لفظا واكثره مذكور في الكتب الموضوعة لغريب الحديث كالنهاية لابن الاثير والفايق للزمخشري
وغيرهما ومنها المقبول وهو ما تلقوه وعملوا به سواء رواته ثقة ام لا ومنها المزيد على غيره مما في معناه اما في المتن
كان يزيد فيه ما لا يفهم من الاخر او في السند كان يرويه احدهم من اثنين والاخر من ثلثة سواء كان في الوسط او في الاخر
ومنها المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل بالتحديث بان يقول
حدثنا فلان قال حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء كقولهم اخبرنا محمد عن محمد او بالاباء كقولهم فلان عن ابيه عن ابيه عن فلان
وغير ذلك كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة واخذ الشعر وغير ذلك فان اتصل السند كذلك الى المعصوم فتام والا فيختص ببعضه
المذكورات مما يشترك فيه اصول الانواع الاربعة واما ما يختص بالضعيف فمنها المقطوع وقد يقال له المنقطع وهو
الموقوف على التابعي ومن في حكمه وقد يطلق على الاعم من ذلك فيشمل المعلق والمرسل والمنقطع الوسط وغير ذلك ثم
ان كان الساقط من السند اكثر من واحد يسمى معضلا بصيغة اسم المفعول بمعنى المشكل والا فمنقطع ومنها المرسل وهو
ما رواه عن المعصوم او غيره من لم يدركه او لم يلقه من دون واسطة او بواسطة مبهمة كرجل او بعض اصحابنا واختصاص

هذا القسم

هذا القسم بالضعيف مبني على اصطلاح المتاخرين والا فقد عرفت ان بعض المراسيل في قوة الصحيح والحجة ومنها
الموقوف وهو ما روي عن صاحب المعصوم من غير ان يسنده الى المعصوم واما المضمر فهو ان يقول صاحب المعصوم سألته عن كذا
قال كذا فان كان من مثل زرارة ومحمد بن مسلم واضرابهما من الاجلاء فالاظهر حجيته بل الظاهر ان مطلق الموثقين من اصحابنا
ايضا كذلك لان الظاهر من حال اصحاب الائمة انهم لا يسئلون الا عنهم ع وسبب الاضمار اما التقية او تقطيع الاخبار
من الاصول فانهم كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم سئلت فلانا عن كذا قال كذا وسئلته عن كذا فقال كذا وهكذا
ثم بعد تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلفة صار مشتبها والاظهر الاعتماد على كثير منها اذا كان من اعاظم الرواة ومنها المدلس كان
يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم روايته عنه بلا واسطة مع انه ليس كذلك فان قال حدثني فهو كذب وهكذا ان اسقط
عن السند رجلا مجروحا لتقوية الحديث او يذكر بعض الرجال باسم او لقب او نسبة غير مشهورة فان كل ذلك قبيح مذموم الا
لاجل تقية او غيرها من الاغراض الصحيحة ومنها المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواية اما في السند كان يرويه تارة بواسطة واخرى
بدونها او في المتن كحديث تميز الدم المشتبه بدم الحيض والقرحة بان خروجه عن الايمن علامة الحيض كما في بعض النسخ او من الايسر
كما في الاخر ومنها المعلل وقد مر الاشارة اليه ومنها المقلوب وهو حديث يروى بطريق فيغير كل الطريق او بعض رجاله عن
قبيه وهو مردود الا اذا كان سهوا فيغتفر عن صاحبه ومنها الموضوع وهو معلوم الثالث لا بد لراوي الحديث من
مستند يصح من جهته روايته الحديث ويقبل منه اما الرواية عن المعصوم فله وجوه اعلاها السماع ولفظه ان يقول سمعت
المعصوم يقول كذا او سمعته وشافهني او حدثني ثم ان يقول قال كذا لاحتمال كون السماع ح بواسطة وان كان خلاف الظاهر
ثم ان يقول امر بكذا او نهى عن كذا فانه يحتمل مضافا الى احتمال الواسطة الغفلة ثم الامر والنهي او اطلاق الامر والنهي
على ما فهمه بالدلالة التبعية من النهي عن ضده او الامر به وان كان بعيدا واما مثل امرنا بكذا او نهينا عن كذا ونحو ذلك
بصيغة المجهول او من السنة كذا او قول الصحابي نفعل كذا وامثال ذلك فهي ادون الكل ويتبع العمل بها وقبولها الظهور
من جهة القراين واما الرواية عن الراوي فله ايضا وجوه اعلاها السماع من الشيخ سواء كان بقراءته من كتابه او باملائه
من حفظه فيقول سمعته او حدثني او اخبرني ان قصد الشيخ سماعه وان قصد اسماع غيره فيقول حدث فلانا وانا اسمع وقيل
الشهيد ره كونه اعلا بان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث وتاديته ولانه خليفة رسول الله ص وسفيره الى امته والاخذ منه
كالاخذ منه ولان النبي ص اخبر الناس اولا واسمعهم ما جاء به والتقرير على ما جرى بحضرته ص اولى ولان السامع اربط جاشا
واوعى قلبا وشغل القلب وتوزع الفكر الى القاري اسرع وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع يجيئني القوم
فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرء عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا فعدوله الى
قراءة هذه الاحاديث مع العجز يدل على اولويته من قراءة الراوي والا لامره بها انتهى وفي دلالة الصحيحة على مدعاه تامل
ثم دونه القراءة على الشيخ مع اقراره به ونصه صريحا بالاعتراف بمضمونه ويكفي ذلك عرضا والظاهر ان يكون السكوت مع توجهه
اليه وعدم مانع عن المنع والرد من غفلة او اكراه او خوف او انضمام القرائن بالرضا كافيا وعبارته قرأت على فلان واقر به
واعترف او حدثنا او اخبرنا فلان قراءة عليه وبدون قوله قراءة عليه عند جماعة والحق المنع اذا لم يقم قرينة على ارادة
ذلك فان ظاهره سماعه من الشيخ وعن السيد المنع عنه مطلقا ايضا محتجا بانها مناقضة لان معنى الاخبار والتحديث هو
السماع منه وقوله قراءة عليه يكذبه وهو مدفوع بان كل مجاز كذلك فيسد باب المجاز ومن وجوه التحمل الاجازة
وهو اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وذلك اما بتعيين الكتاب كقوله
اجزت لك رواية هذه النسخة المصححة او بنوع المتعين في نفس الامر الصحيح في الواقع مثل تهذيب الشيخ او استبصاره مثلا

انه لا اشكال في جواز النقل والرواية والعمل بسبب الاجازة وعبارته الشايعة انبأنا او نبأنا او يجوز حدثنا واجزنا ايضا والاظهر عدم الجواز على الاطلاق الا مع القرينة بل يقول انبأنا بهذا الكتاب اجازة كما ذكرنا في القراءة على الشيخ والاجازة على اقسام الاول اجازة معين بمعين كقوله اجزتك التهذيب وهذه النسخة منه وهذا اعلى اقسام الاجازة والثاني اجازة معين بغير معين كان يقول اجزت لك مسموعاتي فيقتصر على ما ثبت عنه انه من مسموعاته الثالث اجازة غير المعين كقوله اجزت التهذيب لكل الطلبة او لاهل زماني الرابع اجازة غير معين بغير معين كاجزت مسموعاتي لكل احد من اهل زماني الخامس اجازة المعدوم اما منفردا او عطفا على الموجود وفي جوازه خلاف وفائدة الاجازة انما تظهر في حفظ الاصل الخاص المعين وحصول الاعتماد عليه او ما لم يثبت تواتره من اخبره وعنه والا فلا فائدة بها في المتواترات كمطلق الكتب الاربعة عن مؤلفيها نعم يحصل بها بقاء اتصال سلسلة الاسناد الى المعصوم وتلك امر مطلوب للتيمن والتبرك ويظهر مما ذكرنا الكلام في قراءة الشيخ والقراءة عليه ايضا فيحصل به التصحيح والخلاص من التصحيف والتحريف وغير ذلك ومن انحاء التحمل المناولة وهي اما مقرونة بالاجازة او خالية عنها فالاول هو ان يعطيه كتابا ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته عني ولا اشكال في جواز روايته والثاني ان يناوله الكتاب مقتصرا على قوله هذا سماعي من فلان والاكثر على عدم جواز الرواية عنه بذلك ومنها الكتابة وهو ان يكتب مسموعه لغائب او حاضر بخطه او باذن لثقة ان يكتبه او كتب اليه انه لفلان سيما فان انضم ذلك بالاجازة وكتب فاروه عني او اجزت لك روايته فلم ينقل خلاف في جواز الرواية بشرط معرفة الخط والامن من التزوير وان خلا عن ذكر الاجازة ففيه خلاف والاكثر على الصحة وهو الاظهر والعبارة ان يقول كتب الي فلان او اجزنا او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهي ان يجد الانسان احاديث بخط راويها معاصرا كان له او لا ولم يجوزوا الرواية بمجرد ذلك بل يقول وجدت او قرأت بخط فلان وفي جواز العمل به قولان

المطلب الثاني في الفعل والتقرير قانون

فعل المعصوم حجة كقوله لكن الشأن في تحقيق محله وتعيين ما يحكم بما يعنه فنقول اما الطبيعية كالاكل والشرب والنوم والاستنشاق فالكل مباح له ولنا بلا اشكال وذلك بالجملة جنسه واعتبار وخصوصية كالاستمرار على الفيلولة واكل الزبيب على الريق مثلا فانها بذلك تندرج في الاقسام الآتية واما ما تردد بين كونه من افعال الطبايع او من الشرع ففي حمله على ايهما وجهان نظرا الى اصالة عدم التشريع والى انه بعث لبيان الشرعيات قال الشهيد في القواعد وقد وقع ذلك في مواضع منها جلسة الاستراحة وهي ثابتة من فعله وبعض العامة زعم انه انما فعلها بعد ان بدّن وحمل اللحم فتوهم انه للجبلة ومنها دخوله من ثنية كداء وخروجه من ثنية كداء فهل ذلك لانه صادف طريقه او لانه سنة وتظهر الفائدة في استحبابه لكل داخل ومنها نزوله بالمحصب لما نفر في الاخير وتعريسه لما بلغ ذا الحليفة وذهابه بطريق في العيد وعوده باخرى والصحيح حمل ذلك كله على الشرعي انتهى كلامه رفع مقامه اقول ويرجع الكلام فيه الى ما لم يعلم وجهه وسيجيء التفصيل والتحقيق ثم انه لا اشكال ايضا فيما علم اختصاصه به كوجوب التهجد واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع في النكاح الدائم اما غيرهما فاما ان لا نعلم جهته وفصله من الوجوب والندب وغيرهما او نعلم جهته وعلى الاول فاما ان نعلم انه قصد به التقرب ام لا وعلى الاول فيتردد فعله لنفسه بين الواجب والمندوب وعلى الثاني فيتردد فعله لنفسه بينهما وبين المباح والمكروه لو قلنا بصدوره عنهم لاستحالة صدور المحرم عنهم عندنا فهذه اقسام ثلثة وهذا كله اذا لم يكن فعله بيانا لمجمل وسيجيء الكلام فيه فاما ما لم نعلم وجهه فهل يجب علينا متابعته مطلقا او يستحب مطلقا او يباح او يجب التوقف فيه اقوال اقويها القول الثالث لنا اصالة البراءة عن الوجوب وعدم دليل قائم عليه كما ستعرفه ولعل الاباحة مقهورة باكثرية الراجح في افعالهم ولان ذلك مقتضى الاحتياط لاحتمال الوجوب بل والندب ايضا فيستحب وكان

ذلك مقتضى عموم ما دل على حسن التأسي بعد نفي دلالتها على الوجوب واحتج القائل بالوجوب بوجوه ضعيفة اقويها الآيات الآمرة باتباعه مثل قوله تعالى فاتبعوه وقد عرفت ان المتابعة والتأسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله لانه فعله فقبل ما فعله بقصد الندب بعنوان الوجوب ليس متابعة فيه كما يمكن التجوز في مادة الصيغة لا يبقاء هيئتها على حقيقتها يمكن العكس بارادة الطلب الراجح منها والاول مستلزم للتخصيص بخلاف الثاني مع ان العدم الوجوب في كثير من الافعال دون خصوص الخواص اجماعا مع انه اذا بقي الاتباع على معناه الحقيقي وهو اتيان الفعل على ما فعله لاجل فعله على الوجه الذي فعله فالوجوب المتعلق بهذا المعنى من جهة صيغة الامر انما يتعلق بالفعل لا بالمتابعة فلا مجاز اصلا ومنه يظهر الجواب عن قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ووجه الاستدلال بها انه جعل وجوب المتابعة معلقا على محبة الله التي هي واجبة اتفاقا وما اجيب بان وجود الشرط غير مستلزم للمشروط فهو فاسد لا بنائه على الخلط بين معنى الشرط وجملة منا عبارة عن الشرط الاصولي ومثل قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر ونقليره من كان يرجو الله واليوم الآخر فله فيه اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض ان من لم تكن فيه اسوة حسنة فليس ممن يرجو الله واليوم الآخر وهذا تهديد ووعيد على ترك الاسوة وهو دليل الوجوب ويظهر الجواب عنه مما تقدم فان التأسي هو متابعة الفعل لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله لا بعنوان الوجوب مطلقا والقدح في عموم الاسوة في مقام الجواب مما لا كرامة فيه لا رجاعه الى العموم في امثال هذا المقام في العرف والعادة والجواب عن سائر الآيات مثل اطيعوا الرسول وما آتيكم الرسول فخذوه وقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج او ضيق فان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في القول والمراد بالماتي القول بالتبادر سيما مع مقابلته بقوله وما نهيكم عنه فانتهوا وغاية ما دلت عليه الآية الاخيرة الاباحة سيما وهي في مقام توهم الحظر واين هو من الوجوب واما الاستدلال بالاحتياط ففيه مع انه لا يتم لاجل احتمال الحرمة لاحتمال كون ما فعله من الخصايص لا دليل على وجوبه بل انما يتم لو سلم فيما ثبت التكليف فيه وتوقف براءة الذمة على العمل وهو اول الكلام وانت بعد التأمل في جميع ما ذكرنا تقدر على استنباط دليل القائل بالاباحة والتوقف والجواب عنهما فالقائل بالاباحة يقول ان تعارض الاحتمالات من الرجحان والحظر يوجب الرجوع الى الاصل وهو الاباحة والمتوقف يتوقف ويظهر الجواب مما مر مضافا الى ان احتمال الحظر من جهة كونه من الخصايص لا يلتفت اليه فان الغالب موافقة النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام لامتهم وتابعيهم فالاصل هو المشاركة الا ما اخرجه الدليل كما اما ما علم وجهه بمعنى انه يعلم انه واجب عليه او مندوب وغيره ولم يعلم انه من خصايصه فالاظهر لزوم اتباعه بمعنى اشتراكه معه على الوجه الذي يفعله وذهب بعضهم الى ذلك في العبادات دون المناكحات والمعاملات وآخر الى انكار ذلك كله لنا الادلة المتقدمة للقائلين بالوجوب في المسألة السابقة وضعف احتمال الاختصاص فيما لم يعلم كونه من الخصايص واما ما علم انه ليس منها فلا اشكال فيه وضعف قول المنكر مطلقا فيه ظاهر وجوابه فيما يحتملها عدم الالتفات الى التأسي سيما مع قيام الادلة على حسن التأسي واما المفصل فلا دليل له يعتد به وقد استدل على المختار مضافا الى ما مر باجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام الى افعاله كقبلة الصائم لما رواه ام سلمة عن فعله صلى الله عليه وآله والغسل بمجرد التقاء الختانين وان لم ينزل لما رواه عايشة عن فعله صلى الله عليه وآله نظرا الى ان وجه الاول معلوم فانه للاباحة وان الغسل من التقاء الختانين ظاهر في انه كان يفعله بعنوان الوجوب لانه صلى الله عليه وآله كان يجعله غسل الجنابة ويترتب عليه احكامه وغسل الجنابة واجب جزما والظاهر ان الحكم في التارك هو الحكم في الفعل ومما يتفرع على هذا التأسي برسول الله صلى الله عليه وآله في التباعد عن الناس عند التخلي المعلوم انه كان على سبيل الاستحباب ثم ان معرفة وجه فعله اما بعرفه بنصه بان هذا الذي فعلته بعنوان الوجوب او يعلم انه كان امتثالا لامر دال على الوجوب

مثل قوله تعالى اقم الصلوة الدال على الوجوب وامر يدل على مجرد الرخصة وآمر يدل على الندب والتمثيل لذلك
بقوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا وكما يتوهم سهو لعموم الخطاب فيهما او يعلم بانضمام القراين كما اشرنا
في مثله الصائم والتباعد عند القتل او غير ذلك من القراين ومنهـا اصالة عدم الوجوب الدالة
على الاباحة عليه اذا فقد الدليل على الوجوب والندب **قـانون** اذا وقع الفعل بيانا
لمجمل فيتبعه في الوجه ويظهر وجهه مما سبق ثم انك قد عرفت في باب المجمل والمبين حكم كون
الفعل بيانا واقسام ما يدل على بيانيته فاعلم ان المعصوم اذا صدر منه فعل في مقام البيان فما
علم مدخليته وما علم عدم مدخليته فيه من الحركات والسكنات وغيرهما فلا كلام فيه وما لم يعلم
فان كان مما استحدث ولم يكن ملتبسا به قبل الفعل فالظاهر دخوله في البيان وما كان ملتبسا به
قبله كالستر في الصلوة بل مثل الطهارة لصلوة الميت اذا كان فعلها في حال توضئا قبلها للصلوة اليومية
فالظاهر عدم المدخلية الا ان يثبت بدليل خارج وكذلك الكلام في عوارض ما استحدث مثل التقصير
والتطويل والتعجيل والبطوء الغير المعتد بها عرفا فمثل تفاوت القراءة بسبب طلاقة اللسان وعدمها في
التكلم ومثل تطويل الغسل في كل واحد من اعضاء الوضوء وتعجيلها بحيث يتفاوت في المصداق العرفي
غالبا لا يعتد بها لاقتضاء العرف ذلك تحت حد محدود لا يتجاوز عنه فالتكليف به تكليف بما لا
يطاق واما التفاوت الفاحش الخارج عن حد متعارف الاوساط فالظاهر اعتباره فيشكل الاكتفاء
بوضوء يغتسل كل واحد من اعضائه في طرف ساعة مثلا واما ما يشك في دخوله في البيان وعدمه مثل
التوالي بين الاعضاء في الوضوء بحيث اذا فرغ من عضو شرع في الآخر بلا فصل وكذلك غسل الوجه من
الاعلى وكذلك اليد وكذلك المسح من الاعلى فان كل ذلك مما لا يشك في دخوله لان الغسل العرفي
للاعضاء يصدق مع الفصل وعلى اي وجه اتفق لكن اختيار هذا الفرد من الماهية هنا مما يشك في انه
هل هو بمجرد الاتفاق لانه فرد من ماهية الغسل او انه معتبر وكذلك الكلام فيما لو علم اشتمال المجمل على
واجبات ومندوبات وحصل الشك في بعضها انه من الواجبات او المندوبات كالسورة في الصلوة
ففيه الاشكال المتقدم في اوايل الكتاب من انه يمكن الاعتماد على الاصل ونفي الجزئية والوجوب
باصالة عدمهما ام لا وقد بينا ان التحقيق امكان جريان الاصل في ماهية العبادات كنفس الاحكام
الشرعية وانه لا فرق بينهما فاعتبار المذكورات في الماهية موقوف على ثبوتها من دليل خارجي و
مما حققنا لك في القانون السابق يظهر ان الاقوى في امثال المذكورات هو البناء على الاستحباب
لدخوله في الفعل الذي لم يعلم وجهه وقد عرفت ان التحقيق فيها الاستحباب لحسن التأسي والاحتياط
واما الوجوب فلا دليل عليه وما يتوهم من ان اشتغال الذمة بالمجمل يقيني وتحصيل البراءة اليقينية
واجبة فيحكم بالوجوب فقد عرفت جوابه في اول الكتاب ان الاشتغال بانيد مما يقتضيه ظن
المجتهد فيما لا يمكن تحصيل العلم به بشخصه ممنوع ولا دليل على وجوب الاحتياط ومن ذلك يظهر ان
مقتضى ما ذكره الشهيد رحمه الله من حمل الافعال المترددة في كونها من افعال الجبلة والعادة او الشرع و
العبادة على الشرعي هو الحمل على الاستحباب لا غير لعدم الدليل على ما فوقه **قـانون** تصرف
المعصوم عليه السلام اما بالامامة كالجهاد والتصرف في بيت المال او بالقضاء كرفع النزاع بين الخصمين

فايده

بالبينة

بالبينة او اليمين او الاقرار او علمه او بالفتوى والتبليغ وتصرفاته في العبادات كلها من باب التبليغ و
في غيرها قد يشتبه بين القضاء والفتوى كقوله عليه السلام لهند زوجة ابي سفيان خذي لك و
لولدك ما يكفيك بالمعروف حيث شكت اليه صلى الله عليه وآله وقالت ان ابا سفيان رجل شحيح
لا يعطيني وولدي ما يكفيني فلو كان فتوى فثبت منه جواز التقاص للمسلط باذن الحاكم وغيره
فلو كان قضاء فلا يجوز لاحد الا بقضاء قاض قال الشهيد رحمه الله في القواعد لا ريب ان
حمله على الافتاء اولى لان تصرفه عليه السلام بالتبليغ اغلب فالحمل على الغالب اولى من النادر وقد
يشتبه بين التصرف بالامامة والفتوى كقوله عليه السلام من احيى ارضا ميتة فهي له فعلى الاول
كما هو قول الاكثر لا يجوز الاحياء الا باذن الامام عليه السلام وعلى الثاني يجوز كما ذهب اليه
بعض اصحابنا ويرد عليه ان التصرف بالتبليغ اغلب فلا بد من الحمل عليه كالسابق فلا يشترط الاذن
ويجاب عنه الشهيد رحمه الله بان اشتراطه يعلم من دليل خارج لا من هذا الدليل **قـانون**
الحق ان نبينا عليه السلام قبل البعثة كان متعبدا ولكن لا بشريعة من قبله من الانبياء وقيل
لم يكن متعبدا بشيء وقيل كان متعبدا بشريعة من قبله على اختلاف في مذاهبهم فقيل بشريعة نوح
عليه السلام وقيل بابرهيم عليه السلام وقيل بموسى عليه السلام وقيل بعيسى عليه السلام وقيل
بكل الشرايع وقيل بالوقف لنا ان ضرورة ديننا يقتضي افضليته عن كل الانبياء وفيما ذكروه
يلزم تقديم المفضول على الفاضل وهو قبيح ولانه لو كان كذلك لكان اما بالوحي وبالتعليم من علمائهم والاول
هو معنى الرسالة والموافقة لا يقتضي المتابعة واما الثاني فلو ثبت لافتخر اهل الاديان بذلك ولكن
انتشر وابه الشايع ولم يعاشر اهل الكتاب ولم يأخذ منهم شيئا والا فالعادة تقتضي بنقله ولا من كتبهم لانه
كان اميا لا يقرء ولا يكتب مع ما روى الخاصة والعامة انه صلى الله عليه وآله قال كنت نبيا وآدم
بين الماء والطين وايضا كون عيسى في المهد نبيا ويحيى في الصبي دون نبينا صلى الله عليه وآله الى
اربعين سنة ينافي افضليته واما بطلان القول بعدم تعبده بشيء فواضح لاستلزامه كمال النقص وكونه
اسوء حالا من احاد الناس مع ما ورد مما كان يفعله من الاعمال والحج والاجارة واما بعد البعثة فالحق
ايضا انه لم يكن متعبدا بشريعة من قبله وتوافقه مع غيره في كثير منها ليس بعنوان المتابعة واختلف الناس فيه
ايضا فقال بعضهم بانه بعد شرع من قبله في الجملة مستدلا بظواهر بعض الآيات لنا ما تقدم من
الادلة وان هو الا وحي يوحى وان شرعه كان ناسخا وكان ينتظر الوحي في كل مسئلة ولا يتمسك بالاديان
السابقة واخباره عن التورية برجم الزانية لاتمام الحجة على اليهود واظهار علمه واما الآيات مثل قوله
تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم وبهديهم اقتده وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فهي
محمولة على اصول العقايد والا فلا يجز النسخ سيما مع ملاحظة قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابرهيم
الا من سفه نفسه وكذلك المراد بهدي الجميع ما اتفق الجميع فيه وهو اصول العقايد والا فانهم مختلفة
ويظهر من ذلك الجواب عن ساير الآيات **فـائدة** اذا ثبت بطريق صحيح امر من الشرايع السابقة
ولم يثبت نسخه في ديننا فهل يجوز لنا اتباعه ام لا مثل ان يذكر في القرآن او في الاخبار المتواترة حكم من
الاحكام في شرع من الشرايع السابقة مثل قوله تعالى في شأن يحيى انه كان سيدا وحصورا ونحو ذلك

تخلف الاصوليون فيه على قولين والاقوى انه تعالى ونبيه نقل ذلك على طريق المدح لهذه الامة ايضا وبحث يدل على حسنه مطلقا فتقسم والاملاء وتبا بقال ان عدم علم الناسخ كاف في استصحاب بقائه نحو حجة مطلقا وهو مبنى على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو ممنوع بل الحسن انما بالوجوه والاعتبار وان كنا لا نمنع الذاتية في بعض الاشياء لكن اعمال الاستصحاب لا يمكن الا مع قابلية المحل ويتفرع على المسئلة فروع ذكرها في تمهيد القواعد منها الاحتجاج على محبة العبادة على التزويج بالآية المتقدمة ومنها لو حلف ليضربن زيدا مثلا مائة خشبة فضربه بالعثكال ونحوه لقوله تعالى خذ بيدك ضغثا الآية والضغث هو الشماريخ القائمة على الساق الواحد وهو المسمى بالعثكال قال في تمهيد القواعد وهذا الحكم مروي عندنا في اليمين بشرط خاصة وفي الحدود وكذلك لا مطلقا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم على صحة كون عوض الجعالة مجهولا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى شأنه العزيز وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين على اشتراط الاخلاص ان لم نضم اليها قوله تعالى وذلك دين القيمة فقد يفسر القيمة بالثابتة التي لا ينسخ

قانون تقرير المعصوم حجة وهو ان يفعل بحضوره فعل او اطلع على فعل في عصره ولم ينكر فهو يدل على الجواز ان لم يمنعه مانع من خوف او تقية او سبق منعه عليه او معلومية عدم الفائدة في المنع ونحو ذلك من المصالح واصالة عدمه يكفي في المقام وكذلك اذا اطلع ان المكلف اعتقد شيئا على خلاف الواقع والدليل على ذلك لزوم النهي عن المنكر سيما على المعصوم وان التقرير على الحرام حرام لكونه اعانة على الاثم فالظاهر من السكوت الرضا بفعله قال المحقق في المعتبر واما ما يفعله فلا حجة كما روى ان بعض الصحابة قال كنا نجامع فنكسل على عهد رسول الله صلى الله عليه واله فلا نغتسل لجواز ان يخفى فعل ذلك على النبي صلى الله عليه واله فلا يكون سكوته عنه دليلا على جوازه لا يقال لو قال الصحابي كنا نفعل دليل على عمل الصحابة او اكثرهم فلا يخفى ذلك عن الرسول صلى الله عليه واله لانا نمنع اذ قد يخبر بمثل ذلك عن نفسه او عن جماعة يمكن ان يخفى حالهم عن النبي صلى الله عليه واله وسلم

ايضا اعلم ان الحكم الذي علم به المعصوم في الرؤيا حجة لنا وردت ان من رآه فقد رآه وان الشيطان لا يتمثل به ورد بانه فرع ان يعرف بصورته في اليقظة حتى يصدق عليه انه رآه فلا يتم الاطلاق واجيب بانه رأى احد رسول الله صلى الله عليه واله في المنام في زمان مولانا الرضا عليه السلم فقال عليه السلم هو رسول الله صلى الله عليه واله من رآه فقد رآه ومن المعلوم ان الرائي لم يره صلى الله عليه واله وبعض ان كثيرا ما نرى في المنام صورة ونظهر في اليقظة انه كان غالطا كما يزعم بصورته اظهار الجلالة كما في حكاية فقيه المفيد حيث اتى في المنام فاطمة الزهراء صلوات الله وسلامه عليها والحسنين عليهما السلم معها قالت له في المنام يا شيخ علمهما الفقه فجاءت في يوم والدة السيدين المرتضى والرضي بهما وقالت يا شيخ علمهما الفقه وكيف كان فالاعتماد مشكل سيما اذا خالف الاحكام الشرعية

الواصلة الينا مع ان ترك الاعتماد مطلقا حتى فيما لو لم يخالفه شئ ايضا مشكل سيما اذا حصل الظن الظن بصحته وخصوصا لمن كان اغلب رؤياه صادقة سيما بملاحظة ما رواه الكليني في الحسن لابراهيم بن هاشم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلم قال سمعته يقول رأي المؤمن ورؤياه في اخر الزمان على سبعين جزء من اجزاء النبوة

وفي الصحيح عن معمر بن خلاد

عن الرضا عليه السلم

قال ان

رسول الله صلى

الله عليه واله كان اذا اصبح

قال لاصحابه هل من مبشرات يعني

به الرؤيا وفي معناه روايات

اخر تم المجلد الاول

بعون الله

الاول بلا اول في

شهر شوال

المكرم

من هذا الكتاب
المجلد الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وبه نثقي

المقصد الرابع في الادلة العقلية والمراد بالدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل به الى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم العقلي الى العلم بالحكم الشرعي وهو اقسام يذكر في طي قوانين منها ما يحكم به العقل من دون واسطة خطاب الشرع ومنها ما يحكم به بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات

قانون معنى كون ما يستقل به العقل دليلا هو ان يحكم به كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك دليل حكم الشرع ايضا كما يتبين عند معاشر الامامية وفاقا لاكثر العقلاء من ارباب الديانات وغيرهم من الحكماء والبراهمة والملاحدة وغيرهم بالادلة القاطعة والبراهين الساطعة بل بالضرورة الوجدانية التي لا يعارضها شبهة ونبين ان العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى ان بعض الافعال بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعله المدح وبعضها بحيث يستحق فاعله عليه الذم وان لم يظهر من الشرع خطاب فيه ويظهر عنده هذا الحسن والقبح في المواد المختلفة على مراتبها المترتبة بحسب نفس الامر فيدرك في شيء حسنا لا يرضى بتركه يحكم بلزوم الاتيان به وفي بعضها قبحا يحكم بلزوم تركه وقد يجوز الترك في بعضها والفعل في بعضها وهكذا امكن من الواضح انه يدرك ان بعض هذه الافعال مما لا يرضى الله بتركه ويريده من عباده بعنوان اللزوم وبعضها مما لا يرضى بفعله ويريد تركه بعنوان اللزوم وانها مما يستحق بها عن الله المجازات ان خيرا فخير وان شرا فشر ولازم ذلك انه طلب منا الفعل والترك بلسان العقل فكما ان الرسول الظاهر يبين احكام الله تعالى ومأموراته ومنهياته فكذلك العقل يبين بعضها فمن حكم عقله بوجود المبدء الحكيم القادر العدل الصانع للعالم فحكم بانه يجازي العبد القوي بسبب ظلمه على العبد الضعيف بالعقاب وكذلك لو ائتمنه عبد من عباده سيما اذا كان ذلك العبد محتاجا غاية الاحتياج بسبب ترك رد ما اليه ويجازي العبد القوي الرفيع بامره على العبد الضعيف العاجز المحتاج بالثواب فلو لم يكن ممتنعا عن الظلم وامر برد الوديعة ولم يكن الظلم وترك الرد مخالفة لما حكم العقل بمواخذة الله وعقابه فان القبح الذاتي يكون منه محض استحقاق الذم فيثبت من ذلك ان الظلم حرام شرعا ورد الوديعة واجب شرعا وما توهمه بعض المتاخرين تبعا للبعض العامة من ان حكم العقل هو محض استحقاق المدح والذم لا ترتب الثواب والعقاب ايضا الذي هو لازم حكم الشرع فلم يدل الحكم العقلي على الحكم الشرعي فهو مبني على الغفلة عن مراد القوم من الحكم العقلي وحسبان ان حكم العقل انما هو الذي ذكروه في بحث ادراك العقل للحسن والقبح قبالا للاشاعرة المنكرين لذلك وقد عرفت ان العقل يحكم بازيد من ذلك ايضا مع ان المستفاد من الاخبار الواردة في العقل والجهل ايضا هو ذلك وانه مما يثاب به ويعاقب وانه مما يكتسب به الجنان وغير ذلك مع انه يمكن ان يقال بعد ما ثبت ان لكل امر من الامور حكما من الله بالضرورة والاخبار وثبت من الاخبار انها موجودة عند المعصومين وان لم يصل الينا كلها ان كل ما يدرك العقل قبحه فلا بد ان يكون من جملة ما نهى الله تعالى عنه وما يدرك حسنه لا بد ان يكون مما امر به

فاذا استقل

فاذا استقل العقل بادراك الحسن والقبح بلا تامل في توقفه على شرط او زمان او مكان او مع تقييده بشيء من المذكورات يحكم بان الشرع ايضا حكم به كذلك لانه تعالى لا يأمر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن بل انه يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وقد يقال ان الثواب والعقاب انما يترتبان على الاطاعة والمخالفة لا غير والاطاعة والمخالفة لا يتحققان الا بموافقة الاوامر والنواهي من الكتاب والسنة ومخالفتها وحيث لا امر ولا نهي ولا خطاب فلا اطاعة فلا ثواب ولا عقاب وفيه ان انحصار الاطاعة والمخالفة في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته دعوى بلا دليل بل هما موافقة طلب الشارع ومخالفته وان كان ذلك الطلب بلسان العقل ونظير ذلك ان الله تعالى اذا كلف نبيه بواسطة الهام من دون نزول وحي من جبرئيل وابلاغ كلام وامتثل النبي انه اطاع الله تعالى جزما فان العقل فينا نظير الالهام فيه والقول بان القدر الثابت من الادلة ان ما يجوز ويجب فيما بعده هو ما حصل القطع او الظن من قول المعصوم او فعله او تقريره دون غيره فالكلام في هذا الدليل العقلي مثل الكلام في جواز العمل بالرؤيا اذا راى احدا من المعصومين وحكم بحكم ولا دليل على جواز العمل بهذا الحكم فهو ظاهري اذ من يدعي حكم العقل بوجوب رد الوديعة وحرمة الظلم يدعي القطع بان الله تعالى خاطبه بذلك بلسان العقل فكيف يجوز العمل بالظن بخطاب الله تعالى وتكليفه ولا يجوز العمل مع اليقين به فان كان ولا بد له من المناقشة فليكتف في منع حصول هذا القطع من جهة العقل وانه لا يمكن ذلك وانت خبير بان دعوى ذلك بعيد عن السداد ولا يرد هذا على من ادعى ذلك انه لم يدل دليل على امتناعه ان لم يسلم البرهان على وقوعه فاذا ادعاه مدع فكيف نكذبه نعم لا يمتنع تفاوت الافهام في ذلك وتعدد المواضع التي يستقل العقل بادراك الحكم وذلك لا يوجب نفي الحكم راسا ولا يرد نقضا على من جزم بذلك فان كل مجتهد مكلف بمؤدى فهمه قطعيا كان او ظنيا ومعذور في خطائه

حكم م

ان معنى قولهم ان العقل والشرع متطابقان فكلما حكم به الشرع حكم به العقل وبالعكس ان كلما ابنه الشرع بحكم لو اطلع العقل على الوجه الذي دعى الشارع الى تعيين الحكم الخاص في ذلك الشيء لحكم العقل موافقا له وذلك لان الحكيم العدل الذي لا يفعل القبيح لا يصدر عنه القبيح وترجيح المرجوح قبيح والترجيح بلا مرجح محال فتعيين اوقات مثلا للصلوة والزكوة وتعيين الحرمة للخمر والخنزير انما كان لجهة مرجحة لذلك من حسن او قبح ذاتي او بحسب زمان او مكان او شخص وتلك الجهة علة تامة لاختيار ذلك الحكم اما ابتداء او مع ملاحظة قيد من زمان او مكان او غيرهما فلو فرض اطلاع عقولنا على تلك العلة على ما هي عليه لحكم فيه مثل ما حكم به لسان ظاهر الشرع وما يتوهم انه قد لا يكون في اصل الفعل رجحان لكنه يامر به امتحانا للعبد فهو لا ينافي ما ذكرنا اذ نفس الابتلاء ايضا مصلحة وان لم يكن في نفس المامور به مصلحة مع انه قد يكون المراد بالامر محض الامتحان مثل حكاية ابراهيم فالمصلحة انما هي في الامتحان لا في الذبح مع ان لاختيار امر مخصوص للامتحان ايضا دون سائر الاوامر جهة مقتضية ومصلحة معتبرة لان لا يلزم الترجيح بلا مرجح في اختيار ذلك الامر للامتحان وعدم ادراكنا اياها لا يدل على عدمه وبالجملة العقل تابع لما افاده الشارع فاذا اطلع على طلب الفعل من حيث هو هذا الفعل يحكم بحسن طلبه كذلك واذا اطلع على طلبه من حيث الامتحان يحكم بحسن طلبه من حيث الامتحان وهكذا واما العكس اعني كلما حكم به العقل فقد حكم به الشرع فمتصور له تقريران احدهما ان ما حكم العقل بحسنه وقبحه بعنوان لزوم الفعل وعدم الرضا بالترك او بالعكس او غيرهما من الاحكام يحكم الشرع به بمعنى ان العقل دل على انه مطلوب الله ومراده ونحن مكلفون بفعله او مبغوضه ومكروهه ونحن مكلفون بتركه ويثيبنا على الاول ويعاقبنا على الآخر وثانيهما ان ما حكم العقل بانه مراد الله ومطلوبه اراد منا فعله او تركه بعنوان الالزام او غيره فهو موافق لما صدر عن الله تعالى من الاحكام وهو مخزون عند اهله من المعصومين

وذلك مبنى على الاعتقاد بان علم كل شيء ورد عن الله وورد عن النبوة وبلغنا اكثرها وبقي بعضها مخزونا عند اهلها الاجلة
مصلحة يرونها فذلك الحكم العقلي كاشف عن ان ما هو مخزون من الحكم عند اهله في شان هذا الذي ادرك العقل حكمه هو
ما حكم به العقل من الاحكام والاظهر هو التفسير الاول وبالجملة لا وجه لما ترى من الاشكال في كون دليل العقل بهذا المعنى
مثبتا للحكم الشرعي مع انه متفق عليه عند اصحابنا فانهم يصرحون في الكتب الاصولية والفقهية ان من ادلة احكام الشرع
هو العقل ثم يذكرون في اقسام الادلة العقلية ما يستقل به العقل كقضاء الدين ورد الوديعة والظلم وينادي بذلك
قولهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف على الله وتفسيرهم اللطف بما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية وجعلوا من اللطف
ارسال الرسل وانزال الكتب وليس معنى ذلك الا ان العقل يدرك الاحكام الشرعية من ان الله تعالى يريد منهم العدل
ورد الامانة وينهاهم عن الظلم والفساد وان الصدق والتواضع والسخاء والعفو حسن وان الكذب والكبر والبخل
والنفاق قبيح وامثال ذلك فاللطف انما هو لتعاضد العقل بالنقل حتى يكمل به البيان ويثبت به الحجة وقد اورد على
هذا القسم من الادلة العقلية وجوه من الاعتراض نختصرها لا يليق كثير منها بالذكر اعرضنا عنها واقواها امور احدها
قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانها تدل على نفي التعذيب الا بعد بعث الرسول وتبليغه فلا يكون ما حكم
العقل بوجوبه او حرمته واجبا شرعيا وحراما شرعيا بل هو اباحة شرعية وقد رد بان الواجب ما يستحق تاركه العقاب والحرام
ما يستحق فاعله العقاب لا ملازمة بين الاستحقاق وفعلية الجزاء واعترض عليه بان الواجب الشرعي مثلا هو ما يجوز
المكلف العقاب على تركه ومع الجزم بعدمه لاخباره تعالى بذلك فلا تجويز فلا وجوب وفيه ان هذا منافية في
الاصطلاح واعترض ايضا بان الواجب الشرعي مثلا ما يوجب فعله الثواب من حيث هو اطاعة وتركه العقاب من حيث هو
مخالفة واخبار الله تعالى بنفي التعذيب بانتفاء الفعل فلا اطاعة ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة ويتعلق الظهر مما مر من ان
العقل يحكم بان الله تعالى امرنا بالفعل وهنا تتحصل الاطاعة والمخالفة ولا ينحصران في موافقة الخطاب اللفظي و
مخالفته وكذا الآية نفي التعذيب على الاباحة فيه منع ظاهر وعلى القول بكون جميع الاحكام مخزونا عند اهله ولا انتقال
من ادراك العقل الى ما هو الموجود عند اهله فصدق الاطاعة والمخالفة اظهر فيصدق بعث الرسول ثم وصول
التبليغ منه في هذا الحكم ايضا فثبت الحكم الشرعي بالعقل ويثبت الحكم بالثواب والعقاب فيما قبل ودفع بان المراد ببعث
الرسول هو بعثه بالبيان التفصيلي لا مثل هذا البيان الذي يبين العقل تفصيله ويظهر بيانه من حكم العقل فهو
جدا الآية انما تثبت كثيرا من احكام الله تعالى بالاجماع مع انك لا تقول بان هذا ليس بتبليغ تفصيلي فان اتفاق
الفقهاء كاشف عن راي المعصوم وحكمه المعلوم اجمالا لا يثبت العلم بالاجماع تفصيلا وليس كاشف عن قوله التفصيلي
حال استخراج العقل للحكم حال استخراج اتفاق العلماء له فالتحقيق في الجواب عن الآية انها من قبيل قوله تعالى ليهلك من
هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولا يكلف الله نفسا الا ما آتاها ولا تكليف الا بعد البيان ونحو ذلك ولما كان اغلب
التكاليف الشرعية مما لا يستقل به العقل اكتفي في الآية بذكر الرسول فالمراد حقيقة والله يعلم وما كنا معذبين حتى
نتم الحجة ولا ريب ان مع ادراك العقل الحجة تامة او نقول ان الرسول الباطن كما ورد ان الله تعالى حجتين حجة في الباطن
وهو العقل وحجة في الظاهر وهو الرسول مع ان الآية ظاهرة وقد عرفت كلام فلا يعارض بها الدليل القاطع من حكم
العقل بما يستقل ولو نوقش في ادراك العقل بالاستقلال فانما هو كلام في الصغرى وكلامنا انما هو على فرض المفروض
انا ندعي استقلاله في بعض الامور وكل مجتهد مكلف بمقتضى ظنه فاذا جزم بشيء فهو المتبع فاذا ظهر بعد ذلك خطاه
فهو معذور كما هو معذور في ظنونه بل استقلاله في بعض الامور بديهي لا يقبل التشكيك ومنعه مكابرة ولقد

اعترف بعضهم

اعترف بعضهم حيث تكلم ذلك في المعارف بالعقاب بما دل عليه الملازمات لا لاخبار الدالة على تعذيب عبدة الاوثان فانها
تشمل حال الفطرة ايضا بخلاف الاعمال الشرعية مع انه معارض بالاطلاقات الدالة على العذاب واللعنة على الظلم والكذب وغيرهما
فيه ان مال التعذيب على عبادة الاوثان مثلا يرجع الى التعذيب على الاعمال فان الاعتقادات ليست باختيارية بل
المقدور منها هو النظر الذي هو من مقدماتها والتعلم واندراج النظر مجرد ان تركه مظنة الضرر ودفع الضرر
المظنون واجب عقلا في الواجبات الشرعية وتسليم العقاب على تركه ليس باوضح من اندراج الظلم في المحرمات الشرعية
ورد الوديعة والدين في واجباتها فهذا تحكم بارد بل ترجيح المرجوح وثانيها الاخبار التي دلت على انه لا يتعلق التكليف
الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وعلى ان على الله بيان ما يصلح وما يفسد وعلى
انه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وعلى ان الله تعالى يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم
ثم ارسل اليهم رسولا وانزل اليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصيام الحديث ولا يخفى ضعف الاسناد لا ربما
ويظهر الجواب عنها مما قدمنا فان المراد من بعث الرسل هو التبليغ ولا معنى للتبليغ بعد ادراك العقل مستقلا لانه تحصيل
الحاصل نعم هو لطف وتاييد وتاكيد كوعظ الواعظين في التكاليف السمعية التي ما كثير منها من ضروريات
الدين مع ان البينة اعم من الشرع والتعليل ببيان انحصار البينة في الشرع وهو لا يتم الا فيما لا يدركه العقل وكلما
الدالة لكنها مختصة بالادلة المتقدمة وبيان ما يصلح ويفسد لا ينحصر في بيان الرسول فقد بين الله تعالى كثيرا من المصالح
والمفاسد بسبب خلق العقل وتعريف المصلح والمفسد ينحصر في المعصوم اذا لم يكن بحيث يدركهما العقل فهو في غير ما
يستقل به واما الروايات الاخيرة فهي على خلاف مطلب المورد ادل اذ الظاهر مما آتاهم وعرفهم هو ما ارشدهم العقل اليه
اذ المذكور في الخبر هو امر الكتاب ونواهيه هو مثل الصلوة والصيام مما لا يستقل به العقل ولا دلالة في الخبر على ان المراد
ان الاحتجاج لا يتم الا بمجموع الامرين من الاتيان والتعريف وارسال الرسل واما مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد
فيه نهي فلا يدل على ان كل ما لم يرد فيه نص فهو مباح وان ادرك العقل قبحه كما توهم بل المراد منه ما لا يدركه العقل الا
اما من تخصيص كلمة شيء او تعميم النهي بحيث يشمل مناهي العقل وقد ذكر بعضهم في تقريب الاستدلال به وجهين الاول
ان الرواية من باب الخبر لا الانشاء ومعناها ان كل شيء لم يرد من الشارع منع عنه ولم يصل الينا فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي
وان كان محظورا عند العقل استنادا الى منع ادراك العقل العلة المقتضية لحكم الشرع فيبقى على اصالة البراءة حتى يصل
النهي فدل الخبر على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا لحكم العقل بحسنه او قبحه والثاني انها انشاء لحكم ما
يرد فيه نهي ومعناها ان حكم ما لم يرد فيه نهي هو الاباحة وان ادرك العقل قبحه وانت خبير بان المعنى الاول ايضا
انشاء للحكم فان المنع عن الحكم بالمنع الشرعي وانه حرام شرعي مثلا اذا صدر عن الامام فلا يريد به بيان الاصطلاح وانه
لا يجوز اطلاق الحرام الشرعي عليه في الاصطلاح بل وظيفته بيان الحكم وحاصله ان ذلك ليس بحرام شرعي فاذا لم
يكن حراما فهو مباح فيرجع الى المعنى الثاني فان قلت المراد من المعنى الاول بيان ان الحكم الظاهري للمكلف هو
الاباحة نظرا الى اصل البراءة حتى يصل النهي لا ان حكمه الاباحة في نفس الامر والمراد من المعنى الثاني بيان ان حكم ما
يصل حكمه هو الاباحة النفس الامرية مطلقا قلت لا يصح حمل المعنى الثاني على الاباحة الواقعية لانه لا يصح جعله مغيا
بغاية وتدفعه كلمة حتى وان ريد ان المكلف لا بد ان يبقى على هذا حتى يظهر له خلافه فهذا يرجع الى بيان الحكم الظاهري
فيرجع الى الاول وليس معنى آخر فالتحقيق ان المعتبر في الدلالة هو الظاهر الا بالتاويل وقوله مطلق مساوق لقوله مباح
ولما كان العقل يحكم بقبح اباحة القبيح فلا بد ذكره عقولنا انه قبيح لا يجوز ان يبيحه الشارع ويرخص فيه كما بينا سابقا

ومنع ادراك العقل لعلة القبح قد عرفت فساده وان كان ما على فرض ادراكه مخصص الحدث بما لا يدركه العقول او بهم
النهي فان قلت ان الملازمة الرخصة فيما لا يدركه العقول ايضا بوجوب الرخصة في المنع في الجملة اذ القبح النفس الامري
قبح في نفس الامر وله خاصية ذاتية يوجب ما يترتب كالسم ولا ريب ان في جملة ما لم يرد فيه نص ولم يصل الى المكلف بعد
مفاسد فتكليف بحكم الشارع بالرخصة في جميعه قلت بعد ما قدمنا لك في مباحث الاخبار في مقام بيان ان الشارع
اكتفى عن المخاطبين بما يفهمونه بظنهم وان لم يكن موافقا للواقع لا يبقى لك مجال لهذا البحث فراجع ثمة وبما يوافق هذا التحرير من
رخصة تناول ما فيه حرام وحلال حتى يعرف الحرام بعينه ورخصة اخذ اللحوم والجلود من سوق المسلمين ورخصة اكل طعام
اهل الكتاب من غير اللحوم ونحو ذلك في غاية الكثرة والجواب عن الكل واحد فان الحسن والقبح قد يكونان بالوجوه و
الاعتبارات فتاثير الاشياء تابع لتلك الوجوه مثل تفاوتها الاشخاص والازمان والامكنة وحال العلم والجهل وغيرها
وقد يتدارك تاثير السم بترياق الايمان من باب التسليم والانقياد والامتثال لحكم الله القاهر وثالثها
ان اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف يعني ان انضمام التكليف الشرعي بالتكليف العقلي
بمعنى توارد هما معا لطف كما ان مطلق التكليف السمعي لطف فيما لا يستقل به العقل والعقاب بدون اللطف قبيح ولا
يجوز العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف فيه اقول سلمنا وجوب اللطف لكن وجوب كل لطف
ممنوع اذ كثير من الالطاف مندوبة فان التكليفات المندوبة لطف في المندوبات العقلية ومؤكدة للواجبات العقلية
وقد يكتفى في باب اللطف بالتكليف بمعنى لا يستقل به العقل لا بنفس التكليف العقلي كما يشير اليه قوله تعالى ان الصلوة
تنهى عن الفحشاء والمنكر فوجوب كل الالطاف اذ لم يثبت فان اراد من قوله ان العقاب بدون اللطف قبيح قبحه مع عدم
شيء من الالطاف فسلمناه لكن اللطف لا ينحصر في توافق التكليف السمعي وتوارده مع التكليف العقلي وانتفاء القرب الى الطاعة
والبعد عن المعصية بدون ذلك ثم اذ البلاء والمرض والموت وامثال ذلك وكذا سائر التكليفات السمعية كلها لطف
مع انا نقول ان بعث الانبياء ونصب الاوصياء وانزال الكتب من الالطاف البالغة ومع ذلك فامر النبي بمتابعة العقل
وورود الكتاب بتلك كاف في التقريب والتبعيد ولا حاجة الى الحكم الخاص بما يوافق مدركات العقل فقوله فلا يجوز العقاب
الخ ان اراد عدم نص اصلا فعلى فرض تسليم اصل المسئلة نسلم ولكن النص على لزوم متابعة العقل موجود وان اراد
عدم نص خاص يرد على ما يستقل به العقل فلزومه ممنوع وكذا عدم جواز العقاب ح ثم تشتمل على ان ما ذكرناه من حكم ما
يستقل بادراكه العقل وانه دليل الشرع انما كان مبنيا على القول بان العقل يدرك الحسن والقبح كما هو مذهب العدلية
واكثر العقلاء وحكمهم بادراكه انما هو على طريق الايجاب الجزئي فان بعض الاشياء لا يدرك حسنها وقبحها بالضرورة
كالصدق والكذب الضار وبعضها بالنظر كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع وبعضها مما يدرك العقل فيه شيئا
والاشاعرة يقولون بعدم ادراكه على طريق السلب الكلي ثم انهم بعد التنزل والمماشاة تناظروا مع القائلين به
في الاشياء الغير الضرورية للتعيش كالتنفس في الهواء وشرب الماء عند العطش الشديد قبل ورود الشرع مع وجود النفع
فيها كشم الطيب واكل الفاكهة وقالوا ان العقل لا يدرك فيها شيئا واختلف القائلون بالتحسين والتقبيح العقليين
في موافقتهم بعضهم وذهب اخرون الى الحظر وتوقف بعضهم وذهب الاكثرون الى ان العقل يدرك اباحتها فيكون
دليلا على الاباحة الشرعية ويظهر من ذلك ان ما هو المسلم عند كل القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين والمتفق
عليه بينهم انما هو الاحكام الاربعة في الجملة وليس عندهم شيء مباح عقلي كان متفقا عليه بينهم اذ الحكم بالاباحة
العقلية موقوف على حكم العقل باستواء الفعل والترك في المصلحة والمفسدة بان لا يكون في شيء منها مصلحة ولا مفسدة

فاذا كان مثل اكل الفاكهة وشم الطيب من محل النزاع بينهم فاي شيء يبقى بعد ذلك لان يحكموا فيه بالاباحة بالاتفاق
فيما لا منفعة فيه اصلا مثل تحريك اليد بلا حاجة ولا داع ومضغ الخشب والنباتات الغير اللذيذة لا حكم للعقل فيها عند الكل
ولذلك عند استدلاله التنزيل فيما يشتمل على منفعة وما هو من ضروريات العيش بحكم العقل بالرخصة فيها اتفاقا
بل بوجوبها لان تركها موجب لقتل النفس القبيح عقلا المنافي لغرض الخالق من خلقه ولذلك لم يختلف فيه القائلون
بادراك الحسن والقبح للعقل ومما ذكرنا ظهر ما في كلام الفاضل الجواد ره حيث قال الاشياء الغير الضرورية
عند المعتزلة قسمان ما يدرك العقل حسنها او قبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة الى ان قال وما لا يدرك العقل
حسنها ولا قبحها ولكنها مما لا ينتفع بها كشم الطيب واكل الفاكهة مثلا فهذا قبل ورود الشرع مما اختلف في حكمها
الى اخر ما ذكره ويتعجب في هذه الغفلة بعض الافاضل ممن تاخر عنه ايضا والمختار قول الاكثر من الحكم بالاباحة
منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة والاجلة والاذن من الله تعالى شانه في التصرف معلوم عقلا لان ما
يتصور من جانبه من المانع انما هو التصرف وهو منتف قطعا كالاستظلال بحائط الغير والاستضاءة بنوره و
التسخين بناره حيث لا يوجب المذكورات ضررا على احد فيكون حسنا بمعنى ان للفاعل القادر ان يفعله ولا يستحق
عليه ذما واحتمال حصول المفسدة في الواقع وان لم نعلمها كما نشاهد وجودها في بعضها بعد كشف الشرع مثل حرمة
الغناء والفقاع الغير المسكر وامثال ذلك لا يوجب حصول تزلزل في ادراك العقل لان هذا الاحتمال البحت الذي
لا منشأ له ولا امارة عليه قبل ورود الشرع مما لا يعتد به عند العقلاء كما نرى انهم يلومون من التحرز عن الجلوس
تحت الحائط المحكم البنيان لاحتمال ميله ويلحقون بحوبة المضرح بنظر اصحاب الجنون والسوداء مع ان هذا
الاحتمال معارض باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايضا وهو يستلزم التكليف بالمحال والمانع هنا ايضا لا يثبت
الا بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فكانه نفى احتمال مفسدة اخرى ايضا وقد عرفنا انه فاسد مع ان حرمة مطلق
التصرف في مال الغير غير معلوم عقلا ولا نقلا وكذا مطلق الغير حتى الخالق المنزه عن النقص والاحتياج ثم ان
الفاضل الجواد بعد ما استدل على مختاره بمثل ما ذكرنا قال لكن يبقى شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه لا
يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن ولا القبح بالنظر
الى خصوصياتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع ويمكن ان يجاب ايضا عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك
حسنها ولا قبحها ابتداء ومجردة عن ملاحظة شيء اخر ولا ينافي ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر الى الدليل فتامل
انتهى اقول والغفلة التي حصلت له اولا هو الذي اورد عليه هذا الاشكال ونقض له لكن الجوابين اللذين ذكرهما
لا ينفعانه في شيء لامكان ان نعتبر شم الورد منفعة ماذون فيها وكل ما هو كذلك فهو حسن يعني لا حرج في فعله ولا يستحق
به الذم فهو حسن فقد علم حسنه بالخصوص من ذلك واما الجواب الثاني فيظهر بطلانه مما مر من عدا بحثا ملائمة كان
العقل في الضروريات وقد يوجه كلامه بان مراده ان النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه او قبحه بدليل مختص به
ان ادرك حسنه من دليل عام يجري في الكل مثال الثاني ما تقدم وهو قوله شم الورد منفعة ماذون فيها
الخ ومثال الاول ان نقول شم الورد فيه المنفعة الفلانية يعني مثل تطريته للدماغ وكلما هو كذلك فهو حسن وفيه
ان هذا القياس في المباح لا يتم الا مع انضمام كونه ماذونا فيه وبعد ضم كونه ماذونا فيه لا فرق بين النفع الخاص
والنفع العام وان اراد من النفع الخاص هو ما يوجد في غير المباح مثل ان نقول في رد الورد بعينه حسن خاص وهو
حفظ العرض وكلما هو كذلك فهو حسن بخلاف شم الورد لانه لا نقول فيه ان شم الورد موجب لمنفعة ماذون فيها وكلما

هو كان حسن فهو حسن فهو مع انه غير ملايم للسياق من ذكر النفع ونفيه وتخصيصه لا يجدى طائلا لانه لا معنى لجعل احدهما موضع
النزاع دون الاخر مع عدم القياس واتحاد وربما يدفع اصل الاشكال بانه لا منافاة بين مدحكم العقل على شيء مع قطع النظر
من كونه مجهولا وبين حكمه عليه مع ملاحظة وصف الجهالة يعنى ان حكم العقل بحسن شم الورد واكل الفاكهة انما هو مع ملاحظة
انهما مجهولا الحكم واما مع قطع النظر عن كونهما مجهولى الحكم فلا حكم للعقل فيهما وفيه ايضا ان حكم المبيح بالاباحة ليس من جهة
انه مجهول الحكم عند العقل بل لانه يحكم بانه منفعة ماذون فيها وحكم الحاظر بالحظر ايضا ليس من جهة انه مجهول الحكم بل لانه
يزعم انه تصرف في مال الغير وهو حرام فكيف يجعل محل النزاع مجهول الحكم مع كون مقتضى دليل الباحثين علمهم بالحكم فان قيل
ان ذلك مقتضى دليلهم نظرا الى ظاهر الحال واغماضا عن احتمال نقيضه فيتبدل الحكم بظهور خلافه كما لو حكم الشيء بعد ذلك
بالحرمة فيظهر الخلاف ويعلم ان الحكم السابق انما كان حكما لمجهول الحكم قلنا هذا الكلام سار في جميع المطالب المعلومة عند
المناظرين فكثيرا ما يقام البرهان على المطلب وقد يدعى بداهته ثم يظهر خلافه وذلك لا يوجب الحكم بكون ذلك الحكم العقلي
الذي هو مقتضى البرهان حكم ذلك الشيء من حيث انه مجهول الحكم بل تكليف الناظر في كل وقت مع التخلية لنا منه هو ما
يصل اليه نظره سواء صادف الواقع ام لا نعم هذا الكلام يجرى فيما لا نص فيه من الاحكام التي لا مسرح للعقل فيها
اصلا مثل وجوب غسل الجمعة مثلا فان حكمه قبل ثبوته من الشرع من حيث هو مجهول عدم الوجوب لا مع قطع النظر عنه
واين هو من الحكم بالاباحة فيما يمكن ان يتوهم ان للاشياء قبل العلم باحكامها تفصيلا حكم عقلي من حيث كونها مجهولة بالاستقلال
وان لم يكن العقل مستقلا بادراك احكامها مع قطع النظر عن الجهالة وكل ذلك صدر من الغفلة التي اشرنا اليها وبما
ذكرنا ظهر اندفاع ما ربما يورد هنا من الاشكال من لزوم تسبيع الاحكام لزيادة الاباحة الظاهرية والحظر الظاهري على
الاحكام الخمسة اذ ادلة القائلين بها لا يفيد الا الاباحة والحظر ما لم يظهر مفسدة او حسنة فانه لا يمكن نفي الاحتمال العقلي
واشتباهما مع ملاحظة ما ورد في الشرع من تحريم بعض المنافع الخالي عن المضرة مثل الغناء وشرب الفقاع الغير المسكر
ونحوهما فربما يكون في الشيء مفسدة ذاتية لا يدركه العقل ثم يكشف عنه الشرع اذ ذلك اشكال سار في جميع الاحكام
لا اختصاص له فيما نحن فيه بل بجميع المطالب المستدل عليها والمبيح والحاظر لا يريدان اثبات الاباحة والحظر الظاهريين
بل يثبتان الاباحة والحظر النفس الامريين كما هو مقتضى دليلهما نعم قد يتضح هذا الاشكال اذا استدل على هذا
المطلب بمثل قولهم ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فيمكن ان يتوهم فيه ايضا انه مباح لمن لم يطلع على النهي في نفس
الامر وحرام على من اطلع عليه في نفس الامر لا انه بغير المطلع مباح ظاهرا وحرام واقعا ونظير ذلك ما يتبادل في الواجب
المشروط بالنسبة الى الواجد للشرط والفاقد كما بيناه مرارا ثم قد ظهر لك ان الاقوال في المسئلة اربعة الاباحة
وهو مذهب الاكثر من اصحابنا والمعتزلة البصرية والحظر وهو مذهب بعض اصحابنا والمعتزلة البغدادية والوقف
وهو مذهب المفيد من اصحابنا وبعض العامة وذهب الاشاعرة الى انه لا حكم لها والمراد بالوقف انا نجزم بان هناك
حكما ولم نعلم انه اباحة او تحريم والفرق بين المتوقف والحاظر انه يجزم بالحرمة فيكف عنه لاجل الحرمة والمتوقف يكف عنه
خوفا عن الوقوع في الحرام بقي الكلام في معنى قبل الشرع والمراد به قبل وصول الشرع اليه سواء كان ذلك في زمان الفترة
او في وقت اضطرار المكلف في انقطاعه بسبب جبل او مانع او نحو ذلك ولا ينافي ذلك عدم خلو زمان من الازمنة عن نبي
او وصي او حافظ للشريعة على اصولنا ولا ما ورد بان جميع الاحكام صدر عن الله تع وهو مخزون عند اهله فان من
المعاين المحسوس ان ذلك ليس بحيث يمكن وصوله الى كل احد من المكلفين مع ان بيان الاحكام تدريجي بعد ما ورد
الاحكام الشرعية وظهر لنا حرمة بعض الاشياء التي لم يدرك عقولنا حرمتها ووجوب بعض اخر كك فلا يجوز الاعتماد

على ذلك

على ذلك الاصل حتى يقع التتبع التام كما في كل ما لا نص فيه فانه لا يجوز التمسك باصل البراءة اولا حتى يحصل الظن بعدم
المعارض كما يجيء انشاء الله تع ثم ان القول بان كل ما فيه منفعة خالية عن المضرة قبل ورود الشرع مما يستقل بحكمه
العقل على القول بالاباحة والحظر انما يتم ان لو قلنا بان الدليل على ذلك يفيد القطع كما في قبح الظلم والعدوان وحسن
العدل والاحسان لعدم دليل على كونه من المقطوع به دليلا للشرع بالخصوص ودعوى قطعيته من حيث عدم كون
التصرف في مال الغير مانعا وان كان يمكن لكن دعوى عدم مضرة ومفسدة اخرى محتملة فيه بعنوان القطع فيما ينفعنا اليوم
اعني بعد ثبوت الشرع وبعث النبي ص ونصب الاوصياء من ان هذه المسئلة مشكلة اذ المفروض ان كثيرا مما يشتمل على
المنفعة الخالية عن المضرة في عقولنا قد نهى عنها الشارع وصار ذلك كاشفا عن قبح واقعي ويحتمل فيما لم نعرف فيه
نهي ان يكون مثل ذلك وعدمه مظنون لا مقطوع به فالاعتماد اذا اما باستصحاب الاباحة السابقة على بعث النبي ص
وورود الشرع في الجملة او باستصحاب عدم ورود النهي بذلك او بالظن الحاصل بملاحظة محض انه منفعة خالية عن مضرة
لا مؤاخذة فيه وكيف كان فالحكم بالاباحة في مثل ذلك في امثال زماننا من الظنيات والدليل عليه ظني فكيف يتوهم
انها مما يستقل بحكمها العقل بعنوان القطع نعم يمكن ان يتوهم لما كان العمل بظن المجتهد مما يستقل به العقل بعد فقدان
القطع لانسداد باب العلم وانحصار المناص في الظن وذلك من جزئياته فمن هذه الجهة يصير من جملة ما يستقل به العقل
ومن ذلك ظهر ان ما توهم ان التكلم في هذا القسم من الادلة العقلية قليل الجدوى لعدم انفكاك ما استقل به العقل
من الدليل الشرعي عليه كما يلاحظ في قبح الظلم وحسن العدل ووجوب رد الوديعة وغير ذلك لا وجه له فان العمل بظن
المجتهد من اعظم ثمرات هذا الاصل واي فائدة اعظم من ذلك ولا ريب ان الدليل المعتمد فيه هو دليل العقل اذ ما
يستفاد من الشرع في هذا الباب لا يفيد الا ظنا والتمسك به بدون دليل قاطع لا وجه له وهذا هو الوجه في جعل الظن
المستفاد من الاستصحاب وغيره ايضا من الادلة العقلية وبعد ملاحظة هذا المعنى واندراج المذكورات في افراد ظن
المجتهد فما صدق الادلة الشرعية ايضا من الايات والاخبار في اصل الاباحة والاستصحاب وغيرهما كما سنشير اليها في
مواضعها انشاء الله تعالى هذا ولكن اثبات حجية ظن المجتهد لا دخل له في الادلة الشرعية التي هي المناط لاستفادة الاحكام
الفرعية وهي الموضوع لعلم اصول الفقه والمرجع في استنباط المسائل الفقهية بل هو شبيه بالمسائل الكلامية كما سنشير اليه
في مباحث الاجتهاد والتقليد نعم يمكن ان يتوهم ظن المجتهد بالمسائل الفقهية كما قد يحصل من الادلة اللفظية كالكتاب والسنة
فقد يحصل من الادلة العقلية واذا حصل الظن له فيحصل الظن بالضرر بمخالفته فيلزم اتباعه ومن ذلك يظهر الكلام
في الاستصحاب وغيره ايضا فحاصل الكلام في هذا المقام ان الدليل العقلي اما حكم العقل بعنوان القطع على وجوب الشيء
عقلا كرد الوديعة او حرمته كك كالظلم او استحبابه كك كالاحسان وهكذا ومن جملتها حكمه بالاباحة في المنافع الخالية
عن المضرة قبل ورود الشرع على القول بها او حكمه بعنوان الظن به مثل ان العقل يحكم حكما راجحا ببقاء ما كان على ما كان
عند عروض الشك فيه والدوران ما ثبت يدوم الى ان يحصل الرافع فاذا ظن بقاء الحرمة السابقة او الوجوب السابق
بسبب حصولها في الان السابق فيظن الضرر بمخالفة الحالتين السابقتين ويحكم بعد ملاحظة ان دفع الضرر المظنون
واجب بان متابعة الحالتين السابقتين واجبة وهذا هو المائز بين الادلة التي يفيد الظن للمجتهد اذ بعضها يفيد الظن
من جهة انه كلام الشارع وبعضها يفيد الظن من جهة انه حكم العقل ولو كان حكما ظنيا ومن هذا يظهر الكلام في الحكم
بالاباحة فيما لم يبلغنا المنع عنه بعد ظهور الشرع ايضا لحصول الظن ح من جهة العقل فالعقل اما يحكم في الموضوعات الخاصة
صريحا قطعا كالعدل والظلم مثلا وشم الورد واكل الفاكهة قبل ورود الشرع واما من جهة عموم حكمه بقبح تكليف ما لا

بطلان ويندرج تحته نفي وجوب الوضوء على من فقد الماء والصوم على من لم يقدر عليه وكذا العمل على مقتضى الحكم النفس
الامري فيما لا نص فيه ولم يدرك حكمه العقل فحكم العقل بعدم الوجوب وعدم الحرمة اذ لم يثبت الحكم بنص او عقل قاطع وهذا هو
الاصل المعبر عنه بالبراءة الاصلية بل وكذلك حكمه الظاهري كما سنبينه وهو ما تنازع فيه الفريقان في الاباحة والحظر ونحو
كما سيجيء في اصل البراءة والظاهر ان العقل ايضا يحكم برفع التكليف فيه واما من جهة عموم حكمه بان ما ثبت فالمظنون بقاؤه اذا
كان ما ثبت ثبوته محققا من عقل او حس او شرع ثم يجب العمل عليه استنادا الى ان دفع الضرر المظنون واجب وهذا هو ايضا مما يثبت
بالعقل القاطع وهذا هو الاستصحاب وكذلك الامر في اتحاد الاباحة فيما يدرك العقل اباحته فان المظنون بعد ارتفاع المنع والرجحان
وثبت الاباحة مثل ما ثبت فيما لا نص فيه ولم يحكم العقل فيه بشيء فهذا حاصل الكلام في مبادي الادلة العقلية ومعلقاتها
الى العقل واما غير هذه الثلاثة المذكورة مما ذكروه مثل ان عدم الدليل دليل العدم والاخذ بالاقل عند عدم الدليل
على الاكثر وغيرهما فيرجع اليها كما سيظهر لك في المباحث الآتية ان شاء الله تعالى

قانون من جملة الادلة العقلية
اصالة البراءة ويقال لها اصالة النفي والاصل يطلق في مصطلحهم على معان كثيرة مرجعها الى اربعة الدليل والقاعدة
والاستصحاب والراجح وهو هنا قابل لثلثة منها الاول استصحاب البراءة السابقة في حال الصغر او الجنون او حالة عدم
عدم اشتغال الذمة بشيء مثل البراءة عن المهر قبل النكاح وعن الدين قبل زمان ادعاء المطالبة في ذلك الزمان واجراء
حكم هذه الحالة في الآن الذي شك فيه باشتغال الذمة وهذا الاطلاق انما يناسب بالنسبة الى ما شك في تحريمه او وجوبه لان
اشتغال الذمة لا يكون الا بالتكليف والتكليف منحصر فيهما فالتمسك باصل البراءة بهذا المعنى انما يصح في مقابل دعوى
الحرمة او الوجوب الثاني ان القاعدة المستفادة من العقل والنقل ان لا تكليف الا بعد البيان ووصول البيان الينا
بعد الفحص والطلب بقدر الوسع فيما يحتمل فيه الحكم المخالف للاصل للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه والثالث ان الراجح
عند العقل براءة الذمة ان جعلنا الراجح من معاني الاصل اعم من المتيقن والمظنون ولكن الاصوليين جعلوا كل واحد من المعنيين
الاولين اصلا برأسه ودليلا على حدة واصالة البراءة دليلا ثالثا والاول هو ما يسمونه استصحاب النفي واستصحاب
حال العقل وسيجيء الكلام فيه والثاني هو الاصل المتفق عليه المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل العدم فجعل اصالة
البراءة فيما نحن فيه مشكل نعم هو نوع خاص من هذا الاصل كما ان الاصل الآخر المعروف بينهم من نفي الاكثر عند تردد
الامر بينه وبين الاقل نوع من اصل البراءة وذلك لان هذا الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البراءة مختص
بقسمين منها ويمكن الفرق بوجه آخر وهو ان يقال ان ذلك الاصل ناظر الى اثبات الاحكام الشرعية ونفيها للموضوعات
العامة من حيث انها احكام شرعية وهي ناظرة الى تعلقها بخصوص آحاد المكلفين والحاصل ان نفس البراءة التي
لا يمكن ان تصير من الادلة الشرعية بمعنى ان تثبت حكما شرعيا منتسبا عدم الوجوب وعدم الحرمة من جهتها الى الشارع يعني
حكم الشارع في المتنازع هو نفي الحرمة مثلا في الواقع او في ظننا اذ غاية الامر عدم ثبوت حكم الشارع بالحرمة مثلا
اما نفيه فلا نعم يمكن اثبات الحكم من جهة القاعدة المذكورة والاصل فيها لزوم تكليف ما لا يطاق وهو مما يصح ان
يجعل مناطا للحكم الشرعي كما مر في البحث الاول ونوافق مقتضى هذه القاعدة من نفي التحريم او الوجوب مثلا لنفس البراءة
لا يقتضي ان يكون ذلك ناشئا من البراءة بل انما هو من باب التوافق الاتفاقي وربما قيل وهكذا عند التحقيق حال
استصحاب النفي بل الاثبات ايضا في موضع طرأت فيه حالة لم يعلم شمول الحكم الاول لها ايضا انهما ليسا امارة على
كالنفي لا يثبت بهما حكم بل يحصل منهما اعتقاد لزوم العمل على طبقهما الا ان حكم الشارع الواقعي هو مجرد رفع ما يثبت بهما
اقول وفيه نظر اذ غاية الامر ان الاستصحاب لا يدل على عدم الحكم من الشارع بخلافه لكنه يعلم منه حكمه ببقاء ما كان

وهذا ايضا حكم منه في الآن الثاني ثبت اما من جهة الظن الحاصل بالبقاء من الكون الاول او من جهة الاخبار التعبدية
مع ان مقتضى ذلك الاخبار نفي الغير ايضا فلاحظها وكيف كان فاصل البراءة بالمعنيين اللذين ذكرنا مما يمكن جعله موضوعا
للمسئلة التي نحن على صدد بيانها والحق ان بالمعنيين حجة شرعية ومقتضاه نفي التكليف ورفع الحكم المشكوك فيه وهو
مختار اكثر العلماء وذهب جماعة الى التوقف ولزوم الاحتياط ثم ان الاستدلال باصل البراءة اما فيما يستقل العقل
بالحكم بالاباحة قبل وصول الشرع كشم الورد واكل الفاكهة اولا والثاني اما ورد فيه نص كصوم شهر رمضان ولم يرد فيه
اصلا فالاباحة في القسم الاول انما يثبت بالعقل وفائدة التمسك باصل البراءة نفي منع الشرع ما لم يثبت المنع بدليل يقطع
العذر اذ قد بينا فيما سبق ان حكم العقل بالاباحة لا ينافي ان يكون في ذلك الشيء مفسدة كامنة لا يظهر الا ببيان الشرع
وان احتمال ذلك لا يضر فلا يبالي بتعبيره من اباحته فالتمسك باصل البراءة حينئذ انما هو لاجل نفي ذلك لا لاثبات
الاباحة العقلية واما ما لا يستقل العقل باباحته كالتكفير حال الصلوة مثلا وعدم وضع الانف على الارض حال بالحكم
السجود فاصل البراءة يقتضي الحرمة في الاول لو لم يثبت النص عليها او الوجوب في الثاني فيبقى الفعل في الاول والترك
في الثاني مسكوتا عنه عند العقل لانهما ليسا كشم الورد واكل الفاكهة ولكن يلزم البقاء على مقتضى البراءة الاصلية
وان لم يحكم العقل بالرخصة فيه او نقول يتم الحكم بالاباحة بالشرع مثل قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي كما انه يمكن
في القسم الاول ايضا اثبات الاباحة بالشرع بامثاله كذلك ايضا وما ذكرنا من الحصر في اثباته بالعقل انما كان معناه بالنسبة الى
اصل البراءة لا الى الشرع ومن ذلك يظهر حال ما ورد فيه نص كصوم شهر رمضان مثلا ان وسيجيء الكلام في تفصيل المقام
ثم ان المحقق ره بعد اختيار حجية اصل البراءة في كتاب الاصول خصصها في المعتبر بما يعم به البلوى وتوجيهه ان العادة
تقتضي بانه لو كان حكم من الشارع فيما يعم به البلوى لنقل الينا فيحصل الظن من عدم الوجدان بعدم الوجود بخلاف
غيرها يعم به البلوى وهذا الكلام انما يناسب في زمان الغيبة وما يشبهها كما هو المهم المحتاج اليه لنا لا اول زمان صدور
الشرع وتوجيهه على مذهبنا من صدور جميع الاحكام عن النبي ص وكونها مخزونة عند الائمة ع وانه لم يبق شيء الا وقد صدر
حكمه عنهم ع ان مراد المحقق ره ان فيما يعم به البلوى يحصل الظن بان الحكم الذي صدر فيه عنهم ع انما هو الاباحة اما بنص مخصوص
ولكنه لكونه غير محتاج اليه لموافقته للاصل لم ينقل الينا واما بتقريرهم لما هو مقتضى الاصل بخلاف ما لا يعم به البلوى
فانه يحتمل ان يكون حكمه الصادر عنهم ع مخالفا للاصل ولكن لم يصل الينا لعدم توفر الدواعي وانت خبير بانه انما
يحسن نكتة وعلة للحكم بالاباحة الشرعية وصدوره بالخصوص ولكنه لا ينافي ذلك كون حكم ما لم يعلم حكمه من الشارع
بالخصوص هو البراءة للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه وان المعتبر في البيان هو البيان الواصل الى المكلف لا
مطلق البيان ومقتضى ان التكليف لا يصح الا بعد وصول البيان لا يتفاوت فيه الامران وبالجملة الحق والتحقيق
جواز التمسك باصل البراءة فيما لم يبلغ الينا فيه نص سواء كان مما يحتمل الوجوب والحرمة او اقتصر الاخباريون
على ما يحتمل الوجوب غير الحرمة وحكموا بلزوم التوقف في غيره ومرادنا بالنص هو الدليل الشرعي وان كان هو العقل
القاطع كما مر في البحث الاول وان فرض قلة انفكاكه عن النص الشرعي وحجية اصل البراءة هو مذهب المجتهدين وما
يرى في الكتب الفقهية مثل كتب الفاضلين وغيرهما من التوقف في الفتوى يقولون فيه نتوقف ونتردد ونحو
ذلك فليس قولا بوجوب التوقف منهم او العمل عليه بل مرادهم بيان تعارض الامارات من الطرفين من حيث بيان
الحكم في المسئلة بالخصوص ولم يترجح عندهم احد الطرفين فيظهر ان محل التوقف عندهم من حيث خصوص المسئلة
بالنظر الى الدليل الخاص وان كان فتويهم وعملهم بعد ذلك الرجوع الى الاصل والتخيير وسنشير بعد ذلك الى انه

اخبار التوقف انهم تحمل على ذلك الذى على التوقف فى الخصوص فالمجتهدون والاخباريون كلاهما متوقفون فى الحكم من
حيث الخصوص ثم مختلفون فى حكم الواقعة بعد ذلك من حيث انها مجهول الحكم فذهب المجتهدون الى البراءة الا
والاخباريون الى لزوم الاحتياط وكيف كان فالاقوى والاظهر هو العمل على البراءة الاصلية وادعى عليه
الاجماع جماعة منهم الصدوق ره فى اعتقاداته فى باب الحظر والاباحة فى الاشياء المطلقة قال اعتقادنا فى ذلك ان
الاشياء كلها مطلقة حتى يرد فى شئ منها نهى فيظهر منه انه دين الامامية وعن المحقق ره انه قال ان اهل الشرايع كافة
لا يخطئون من بادر الى تناول شئ من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع او لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول
شئ من الماكل ان يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه فى كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محظورة
لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى وايضا يحكم العقل بعدم التكليف الا بعد البيان ويدل عليه الكتاب
والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والمتبادر منه انا لا نعذبهم على ما يفعلون حتى نبلغهم
الاحكام ببعث الرسول وبعد ملاحظة ما سبق فى البحث الاول يظهر ان المراد الافعال التى لا حكم للعقل فيها بالامر
والنهى او نقول ان الرسول اعم من الظاهر والباطن وعدم التعذيب كناية عن انه ليس هناك ايجاب وتحريم حتى نبعث رسولا
ولا يلزم انفكاك اللازم عن الملزوم والاخبار عن العفو عن المؤاخذة عن جميع المحرمات وترك الواجبات الى زمان
يستلزم القاء الايجاب والتحريم والعجب من بعض الاعاظم حيث جمع فى كلامه بين الاستدلال بالاية لاصل البراءة ودفع
الاشكال الوارد من جهة الاية على الاحكام العقلية الا ان الاية بجواز العفو عن الله تعالى ثم ان نفى الايجاب والتحريم
من الشارع يستلزم الرخصة فى الفعل والترك واحتمال ذلك للاحكام الثلثة الباقية لا يضر اذ المراد من اصل البراءة
نفى احد الحكمين سواء استلزم المقام بعد ذلك ثبوت الاستحباب والكراهة او الاباحة بالمعنى الاخص فان المراد ان
الاصل براءة الذمة عن الوجوب والحرمة قبل وصول ما يدل عليهما الينا سواء وصل مطلق الرجحان والمرجوحية
ام لا وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة والتقريب فيه يظهر مما تقدم وكذا قوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا ما اتيها وامثالها من الايات الدالة على عدم المؤاخذة الا بعد البيان واما السنة فمثل ما رواه الصدوق
فى الفقيه فى باب جواز القنوت بالفارسية عن الصادق ع كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى ورواه الشيخ ايضا فى رواية
امر او نهى ودلالته ظاهرة فان المراد كل شئ مطلق عنانه غير مقيد بزجر من الشارع بحيث لا يمكن تناوله فيجوز تعاطيه
وتركه حتى يثبت منع وزجر بسبب تقييد الشارع وحبسه بتحريمه والمراد من النهى فى حديث الصدوق ما تضمنه
الواجب من النهى عن الترك وحمل الرواية على استصحاب اطلاق الحكم الوارد من الشرع حتى يثبت التقييد او على ما
يحتمل التحريم فانه وفاقى او على ما يعم به البلوى لحصول الظن فيه كما قرا او بحو ذلك من المحامل البعيدة تاويلات بعيدة
لا داعى الى ارتكابها لضعف معارضاته كما سيظهر لك انشاء الله تعالى وما رواه الصدوق فى التوحيد فى الصحيح
عن حريز عن الصادق ع قال قال رسول الله ص رفع عن امتى تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون
وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر فى الوسوسة فى الخلق ما لم ينطقوا بشفة ورواه فى اواخر
الفقيه ايضا فان رفع المؤاخذة عما لا يعلمون ظاهر فى الاباحة الشرعية وما رواه فى الكافى فى باب حجج الله على خلقه
فى الموثق عن ابى الحسن زكريا بن يحيى عنه ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان المراد وضع تكليفه عنهم
او وضع المؤاخذة وهذا يشمل محتمل الوجوب والحرمة فلا وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة
الدالة على عدم التكليف والمؤاخذة الا بعد العلم مثل قوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة فليس عليه شئ وقوله ع الناس

فى سعة ما لم يعلموا ونحوهما وقد استدلوا ايضا بصحيحة عبد الله بن سنان رواه فى يب فى زوائد المعيشة عن الصادق ع قال
كل شئ يكون فيه حرام وحلال فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وفى الاستدلال بها الا فيما فيه اشتباه
حكمه الشرعى اشكال بل هو الظاهر فيما اشتبه موضوع الحكم وبيانه ان المتصف بالحل والحرمة انما هو افعال المكلفين فان
جعلناهما اعم من العقلى فيشمل مثل التنفس فى الهواء الذى هو مما يضطر اليه الانسان اذ المراد بالحل فى الرواية هو الرخصة
لا حصول الاباحة بالمعنى الاخص والا فيكون المتنفس هو غير الاضطراريات لعدم انصراف الحلال شرعا اليها وقد يتصف
الاعيان توسعا لكونها مشتملة على علة الحكم المتعلق بها وحكمته وفى الحقيقة المتصف بها هو الفعل المتعلق بها ثم ان
الفعل قد يتصف بهما باعتبار المتعلق كحل اكل الخبز وحرمة اكل الميتة وقد يتصف بهما باعتبار الحال والوقت كالاكل
على التخمة وان كان المتعلق مباح الاكل بالذات وفى غير الاحتياج وان كان حرام الاكل بالذات فما علم فيه المتعلق او
الحال والوقت وتعين كونه من افراده فلا اشكال فيه وما جهل فيه المتعلق او الوقت فهو مورد هذه الرواية وامثالها
فان اللحم منه ما يحل اكله بالذات وبالوصف والوقت والحال كاكل لحم الغنم المملوك الغير الجلال بحضوره المذكى فى غير
المخمصة ومنه ما يحرم بسبب خلاف احد المذكورات كلحم الخنزير او اكل الغنم المغصوب او الجلال او غير المذكى او على
التخمة فاذا علم المذكورات فلا اشكال واما لو جهل الحال فمقتضى الرواية كونه حلالا حتى يعلم انه متصف بواحد من جهات الحرمة
فالشك فى كونه على التخمة ام لا مثلا يحل له الاكل وكذلك اللحم المشترى من السوق الذى لا يعلم انه مذكى او ميتة وهذا هو
الشبهة فى الموضوع اعنى ما يكون بسبب اشتباه حكمه الشرعى الثابت فى انه داخل تحت اى القسمين اللذين علم حالهما بالدليل
الشرعى فلو ارتفع الجهل وحصل العلم بكونه احدهما فلا يحتاج الى دليل شرعى اخر فى معرفة الحكم واما الشبهة فى نفس الحكم
الشرعى فهو ان يكون من جهة عدم الدليل اصلا لا فى هذا الشئ ولا فى شئ اخر يندرج هذا فيه كشرب التتن مثلا او من
جهة تعارض الدليلين وقد يوجه الرواية بحيث يشمل الشبهة فى نفس الحكم الشرعى ليتم الاستدلال بها على اصالة البراءة
فيما لا نص فيه ويقال ان معنى الحديث ان كل فعل من جملة الافعال التى تتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به فعل
المكلف ويتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمة فهو لك حلال فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من
الافعال الاضطرارية والاعيان التى لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض
من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون
حلالا وان يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم كلى فوقه او تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه فى ضمنه
لعلم حكمه ايضا ام لا وبعبارة اخرى ان كل شئ فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه باحدهما
لا على التعيين ولا تدرى المعين منهما فهو لك حلال فيتوجه ان الرواية صادقة على اللحم المشترى من السوق المحتمل للمذكى
والميتة وعلى شرب التتن وعلى حلية لحم الحمار ان لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لانه يصدق على كل منهما انه شئ فيه حلال
وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما لحكمين فنقول هذا اما حلال واما حرام وانه من جملة الافعال التى يكون
بعض انواعها واصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركت فى ان الحكم الشرعى المتعلق بها غير معلوم اقول وفيه نظر
اذ هذا التفسير يوجب استعمال اللفظ فى المعنيين مع كونه خلاف المتبادر من الرواية ايضا بيانه ان خروج الاعيان التى
لا يتعلق بها فعل المكلف كالسماء وذات البارى تعالى مثلا انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف بنوع من الحل والحرمة لا من جهة
عدم اتصافها بهما معا وعدم قابليتها لاتصافها اليهما وخروج الافعال الضرورية لبقاء الحيوة انما هو لاجل انه لا يتصف
الا باحدهما ايضا شرعا وان كان يمكن اتصافه بهما جميعا لاجل انه فعل مكلف اختيارى كك وخروج ما تعين حكمه

او حرمته لانه لا يتصف لا باحدهما فيلزم استعمال قوله فيه حلال وحرام في معنيين احدهما انه قابل للاتصاف باحدهما وبعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعي به ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بشيء منهما والثاني انه ينقسم اليهما ويوجد النوعان فيه اما في نفس الامر او عندنا وهذا غير جائز مع انه لا معنى لاخراج المذكورات لان المراد بقوله فهو لك حلال انه مجهول حله لا يستوى الجهالة في المحرمات حتى يحتاج الى الاخراج مع انه لا معنى للاخراج ح واعتبار المفهوم المخالف الا تنابل الشك المنقسم الموضوع وهو غير مقيد فان قلت ان هذا يرد على ما ذكرت من اختصاصها بشبهة الموضوع ايضا قلت نعم لكن نقول فائدة القيد هنا التنبيه على ان القابلية لهما واحتمال كل منهما في نظر المكلف لا يوجب الحرمة ولما كان الحرمة والحلية في الموضوع مما يثبت في الجملة واذهان المكلفين متوجهة اليها فيحتاج الى التنبيه لتبادر اذهانهم الى احتمال الحرمة بخلاف مجهول الحكم اصلا فالتقييد هنا ليس لاجل الاحتراز ولا لاعتبار المفهوم المخالف هذا مع ان ما ذكر في معنى الحديث يستلزم استعمال اللفظ في المعنيين اذ قوله حتى تعرف الحرام منه بعينه فقد عرفت لا بد ان يكون المراد منه حتى تعرف من الادلة الشرعية الحرمة اذا اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى تعرف من الخارج من البينة او غيرها الحرمة اذا اريد معرفة الموضوع المشتبه فليتامل والحاصل ان الرواية مع قطع النظر عن كل ذلك ايضا ظاهرة فيما ذكرنا وهو المعنى المنساق منها الى الاذهان الخالية ويؤيده ما روى عن الصادق ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او يقوم به البينة فان التمثيل وان لم يكن مخصصا للعام ولكن في تخصيص العام لنفس الحكم تامل مع ان قيام البينة ايضا شاهد على ما ذكرنا سيما بعد التعميم بقوله ع والاشياء كلها على هذا وتخصيص العام الثاني ليس باولى من تخصيص الاول وايضا المتبادر من العين الشخص الموجود في الخارج وهو انما يناسب شبهة الموضوع وبالجملة فالظاهر من الرواية ان كل شيء له نوعان وصنفان حكم الشارع في احدهما بالحل وفي الاخر بالحرمة فهو يعني مصداقه للنحلال وان لم تعلم بانه فرد من افراد الحلال او في افراد الحرام فيجوز لك تناوله حتى تعرف الحرام بعينه يعني ان هذا العين حرام واعلم ان المتبادر الظاهر من ملاحظة المصداق والمفهوم والكلي والفرد في العرف والعادة هو الكلي القريب المعهود والملاك على الفرد في اصطلاح التخاطب لا كل ما يمكن فرضه من الاجناس البعيدة والافراد الفرضية وكذا المعتبر في الكلي ما لوحظ في عنوان الحكم من الاصناف الممكنة له فعلى هذا لو حصل الشك في حرمة الميتة فنقول ان الميتة ليس لها فردان حلال وحرام حتى يقال انه حلال حتى تعرف الحرام بعينه وان امكن ان يقال ان الميتة من حيث انه ماكول والماكول منه حلال ومنه حرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام اذ الماكول ليس عنوانا للحكم الشرعي في مصطلحات الشرع ومكالماته بل هو اما اللحم او المذكى منه وكذا اما ليس عنوان اللحم كما هو العنوان في اللحم المشترى من السوق حتى يقال ان من اللحم ما هو حلال وما هو حرام وكذا الكلام ليس في اكل الطيب والخبيث حتى يقال انه حلال حتى تعرف انه من ايهما وكذا مثال لحم الحمير فان لحم الدواب ليس عنوانا للحكم حتى يحصل له فردان او افراد وكلامنا في معرفة لحم الحمير من حيث انه لحم الحمير وهكذا فالمتبادر من قوله ع فهو لك حلال يعني ان المصداق الاولي المعهود المتعارف من عنوان الكلي الصادق عليه وامثلته مما مثله الصادق ع في الرواية واضحة ومما ذكرنا يظهر الكلام في التتن والصوت المشتبه بالغناء فان الكلي المتصور في التتن اما يحصل بفعل المشروب المنقسم بالطيب والخبيث فضعف الشرب عليه او الاثم وحرمته مطلق استعمال الخبيث ايضا فلم يرد هذا الكلي بين كليين فينبغي ان يدرج تحت الجهالة بنفس الحكم الشرعي ومقتضى الادلة السابقة حليته واما الغناء فانه وان امكن اثبات عنوانين للصوت هو الغناء وغير الغناء ولكن الاظهر فيه ايضا جهالة الحكم كما لا يخفى ثم مما ذكرنا ظهر لك ان الاصل في شبهة الموضوع ايضا اصالة البراءة والظاهر انه لا خلاف فيه حتى من الاخباريين ووجهه ظاهر مما ذكرنا احتج

القائلون بوجوب التوقف ايضا بالايات والاخبار اما الايات فمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وامثالهما واما الاخبار فمثل ما رواه الكليني في الموثق عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى ع قال في جملتها وما لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وفي الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه وفي الموثق عن ابي بكير عن حمزة بن الطيار انه عرض على ابي عبد الله ع بعض خطب ابيه حتى اذا بلغ موضعا منها قال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله ع لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت له والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وهذه اوضحها دلالة واسدها واما ايضا بحديث التثليث المشهور بين الخاصة والعامة قال الصادق ع فيما رواه في الصحيح عن عمر بن حنظلة قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وتقريب الاستدلال ان من الاشياء ما يجوز فعله لقيام دليل معتبر عليه ومنها ما لا يجوز فعله كذلك ومنها ما يحتمل الامرين اما لعدم بلوغ دليل الينا او للاجمال او لا في الدليل فمن ترك الشبهات يعني جميعها نجى من المحرمات اي مما هو حرام في الواقع ومن اخذ بها اي بجميعها ارتكب المحرمات لوجوده فيها جزما للاخبار المعصومين او للعلم العادي بذلك والمراد مجاز المشارفة ان لم يحمل الشبهات على العموم وبغير ذلك من الاخبار الدالة على التوقف عند الشبهة والجواب عن الادلة الاولة القول بموجبها اذ نحن ايضا نكف عن حكم ما لم نعلم حكمه بالخصوص والذي نحكم به هو حكم ما لم نعرف حكمه بالخصوص من حيث انا لا نعرف حكمه بالخصوص لا من حيث هو بالخصوص فنحن لا نحكم فيما لا نص فيه الا بما علمنا من الكتاب والسنة والاجماع وهو اصالة البراءة فان قلت اخبار التوقف مطلقة ولا وجه لتقييدها بما ذكرت بل مقتضاها التوقف عن الحكم فيما لا نعلم حكمه بالخصوص خصوصا وعموما قلت اولا ان من تتبع تلك الاخبار يظهر له ان مرادهم ع من تلك المنع عن العمل بالقياس ولا نطيل الكلام بذكر تلك الاخبار وان شئت فراجع الى مظانها من كتاب الكافي وغيره واكثر الكتب جمعا لذلك هو كتاب وسائل الشيعة في ابواب القضاء ولا ريب ان القياس انما يثبت حكم الجزئيات لا الكليات وثانيا ان المعارضات مما دل على اصل البراءة اقوى سندا ودلالة واعتضادا بالكتاب والسنة والعقل والعمل بل الاجماع والموافقة للملة السمحة السهلة ونفي العسر والحرج والضرر فهي اولى بالتقييد او التاويل فحاصل البحث انكم تقولون ان حكم المشتبه وما لا يعلم حكمه بالخصوص هو التوقف لهذه الاخبار ونحن نقول هو اصالة البراءة لتلك الاخبار والادلة وادلتنا اقوى فنطرح ادلتكم ونقول غاية الامر تساوي الطرفين فيرجع الى ما تعارض فيه النصان ويجيء ان المختار فيه التخيير فيرجع الى اصالة البراءة ايضا وثالثا ان دلالة تلك الاخبار على الوجوب ممنوعة بل الظاهر من كلها او من ملاحظة مجموعها الاستحباب والاولوية ونحن لا نمنعه بل نقول باستحباب الاحتياط في الترك فيما يحتمل الحرمة والتوقف في العمل والفتوى والعمل على الاحتياط ولا يخفى ما ذكرنا على من لاحظها ادنى ملاحظة فانها مذكورة في سياق الوعظ والتزهيد والترغيب في الخير والردع عما عسى ان يصير موجبا للدخول في الحرام لا النهي والزجر في الحرمة وثانيا ان بما ذكرنا يحصل الجمع بين الادلة جمعا قريبا لا يشمئز منه الافهام المستقيمة بخلاف ما لو حمل على ظواهر ما ذكرتم فان حمل اخبار اصل البراءة على خلاف ظاهرها مثل حملها اما على شبهة الموضوع او على ما يحتمل الوجوب لا ما يحتمل الحرمة بعيد بل لا يحتمل يمكن جريانه في بعضها مثل قوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة فليس عليه شيء وما ورد في لبس المخيط الا وحكاية التزويج في العدة المذكورة في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الاتية في حكم الاحتياط وكذا حملها على التقية لا اخلاف

العامة في المسئلة وتمامها ان نقول ان ذلك حيث يمكن الرجوع الى الائمة كما يستفاد من بعضها او الى اصحابهم وكتب اخبارهم
ونحن نقول ان من شرائط العمل باصل البراءة الفحص والتتبع عن الدليل كما تقدم وكما سيجيء وسادسا يمكن ان يقال ان ذلك حكم ما لا
نص فيه قبل الاطلاع بما صدر عنهم في حكمه من الاباحة واما حديث التثليث فالجواب عنه اما اولا فانه لا يدل على الحرمة بل
انما يدل على ان ارتكاب الشبهة مظنة الوقوع في الحرام واذا وقع في الحرام الواقعي فهو يهلكه بالخاصية كالسم المجهول او ان
من ارتكب جميع الشبهات فلا ينفك عن فعل الحرام وعلى فرض استلزام ذلك الحرمة انما يدل على الحرمة اذا استوعب جميع الشبهات
وهو غير محل النزاع بل النزاع في مطلق الشبهة وكل ما صدق عليه لا جميعها فلا يبعد ذلك انه من الكراهة كالنهي عن الصرف
لخوف الوقوع في الربا وعن بيع الاكفان لخوف الوقوع في تمني موت الناس وامثال ذلك والحاصل ان مطلب المستدل
اثبات المؤاخذة والعقاب الاخروي في ارتكاب ما لا نص فيه وهذا لا يدل عليه واما ثانيا فنقول ان ما لا نص فيه ليس
بشبهة للادلة المتقدمة غاية الامر ان يقال انه شبهة من حيث الحكم بالخصوص واما من حيث العموم فانه من جملة ما لا نعلم
حكمه فحكمه الواضح البين هو الحلية سيما هو منتفع خالص ولا يدرك العقل فيه مضرة ولو فرض فيها مضرة كامنة
لا نعلمها فارتكابها من جهة الاعتماد على رخصة الشارع لعله يزيل هذا السم الكامن فيه فلا مانع من القول باستحباب
الاجتناب عما لا نص فيه من جهة جهالة حكمه بالخصوص وكذا الكلام في شبهة الموضوع وفيما تعارض فيه النصان فلعل
حيثيتان يستحب الاجتناب عنها من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابها من جهة عموم الادلة فيما لا نعلم واما ثالثا فانا نعمل بهذا
الحديث بوجه حرمة الموضوع المشتبه ايضا والقول بان اكل الفاكهة الغير المنصوصة حرام لهذا الحديث واكل مال
العاشر الذي يعيش من العشور حلال اذا احتمل وجود الحلال فيه غريب بل صدق الرواية في موضوع الحكم الشرعي اظهر
من غيره وحمل ما تقدم من الادلة المبيحة لما لا نص فيه على الشبهة في موضوع الحكم وحمل هذه على نفس الحكم كما ترى انكار يرده هذه
الرواية نقضا علينا يرد عليهم ايضا واما رابعا فلعل قوله لانها على الحرمة نحملها على الاستحباب كما هو ظاهر سياقها فيها
ايضا لكون ما ذكرنا من الادلة اقوى من جهات شتى كما مر فان قلت ان مقبولة عمر بن حنظلة التي ذكر فيها هذا الحديث
ذكر الصادق ع فيها اولا من جملة وجوه الترجيح بين الاخبار تقديم المشهور على الشاذ معللا بان المجمع عليه والمجمع عليه لا
ريب فيه ثم قال وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله تعالى والى رسوله ثم
قال رسول الله حلال بين الى اخر ما ذكرنا فهذا يدل على وجوب ترك الشبهات فان تعليل الامام تقديم المجمع عليه بانه
لا ريب فيه وبان الشاذ النادر من الامر المشكل الذي لا يجوز القول به ويجب رده الى الله ورسوله يدل على وجوب ترك
الشبهة فذلك استدلال بكلام رسول الله ص في هذا المقام ابداء للحكمة ووجه المنع عن اتباع الامر المشكل فان وجه منع رسول الله
عن الشبهة انما كان هو الوقوع في الحرام فاذا كان الوقوع في الحرام مع الجهالة منشأ للمنع فمع معلومية الحق المجمع عليه و
ثبوت الحجة فهو اولى بالمنع فاذا كان ذلك مكروها فيكون هذا ايضا وان لم نوجه المقام بذلك فلا بد ان نقول بعدم
وجوب العمل بالمرجحات المذكورة في هذه المقبولة وان العمل عليها يكون مستحبا وانتم لا تقولون به وان جعلتم المراد من الشبهات
في قوله نظير الشاذ النادر فيما نحن فيه فنقول بحرمتها فلا نزاع بيننا ولكن النزاع فيما تكافأ الاحتمالان اولا
بالنسبة الى الشرع وما استدل عليه الصادق ع ليس كذلك واما خامسا فلان الظاهر من بعض الروايات انه لا عقاب
على الشبهات منها ما رواه علي بن محمد الخزاز في كفاية النصوص على ما نقل عنه بسنده عن الحسن ع انه قال في جملة
الحديث ان في حلالها الى الدنيا حسابا وفي حرامها عقابا وفي الشبهات عتابا فانزل الدنيا بمنزلة الميتة خذ منها ما
يكفيك فان كان حلالا كنت قد زهدت فيها وان كان حراما لم يكن اخذت من الميتة وان كان العتاب فالعتاب يسير هذا

الكلام فيما لا نص فيه واما الكلام فيما تعارض فيه النصان فالمختار فيه ايضا البراءة عن تعيين احدهما والتخيير في العمل
بايهما اراد وسيجيء الكلام فيه في باب التراجيح واما الشبهة في موضوع الحكم فقد عرفت انها ايضا في الجملة ونقول ايضا
الظاهر انه لا خلاف في اصالة البراءة فيها والاخباريون ايضا وافقوا الاصوليين في ذلك وحملوا الادلة الدالة على
اصل البراءة التي ذكرناها فيما لا نص فيه على شبهة الموضوع واخبار التثليث وما دل على التوقف على شبهة نفس
الحكم وجعلوا ما لا نص فيه من جملة ذلك وقد عرفت بطلانه وكيف كان فالظاهر انه لا اشكال في ان الاصل في شبهة
الموضوع الاباحة ولكن يستحب اجتنابها ويظهر من الاخباريين دخولها في الحلال البين بمقتضى حديث التثليث وقد اشرنا
الى ان ذلك مع القول بوجوب التوقف فيما لا نص فيه غريب ثم ان الادلة على هذا المطلب في غاية الكثرة منها
العمومات المتقدمة فيما لا نص فيه مثل صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة وغيرها من الاخبار المتقدمة المستفيضة
الدالة على ان كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه وسيجيء بعضها ايضا ثم ان الاشتباه في
الموضوع يتصور على وجوه احدها مجرد احتمال اتصاف الموضوع بالحرمة مثل احتمال طريان الغصب على ما حازه
المسلم من المباحات كالحطب والحشيش بالتناول مع احتمال عدمه والثاني ان يختلط الحلال بالحرام اختلاط مزج
وشوب لا يتمايزان عادة كاختلاط حبوب الحنطة واجزاء السمن والدبس والثالث ان يحصل العلم لك بان هذا الموضوع
واحد من الامور التي بعضها حرام يقينا ولا نعلم انه هل هو او غيره وهو على قسمين الاول ان الامور المردد فيها
محصورة معدودة يمكن الاحاطة بها بلا عسر وصعوبة والثاني ان يكون مرددا بين امور غير محصورة عادة بمعنى
تعسر الاحاطة او تعذرها ولا خلاف في حرمة القسم الثاني كما انه لا خلاف في حلية القسم الاول من القسم الثالث و غيره
اما هو فاختلفوا فيه فذهب جماعة من الاصوليين الى وجوب اجتنابه وقالوا يجب اجتناب الشبهة المحصورة دون
غيرها واستدل عليه بان الحكم بحلية المجموع يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام علينا قطعا وطهارة ما هو نجس جزما
كالانائين المشتبهين والثوبين كذلك والدرهمين اللذين احدهما غصب وان حكمنا بان احدهما نجس او حرام فهو ترجيح
من غير مرجح شرعي وبان التحريم والنجاسة تكليفان يجب امتثالهما ولا يتم الا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب والفرق بين المحصور وغير المحصور ان ارتكاب جميع المحتملات يمكن عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال ومفقوده
الحرام او النجس بخلاف غير المحصور فلا يتحقق العلم فيه عادة لمكلف واحد باستعمال المحظور وحصول الجميع لمكلفين
غير مضر لان كل مكلف يعمل بنفسه واذا لبس ثلثين وذلك كواجدي المني في الثوب المشترك وبان الشبهة المحصورة ليست
بداخلة فيما لا يعلم حتى يشملها ادلة الاصل لان حرمة احدهما او نجاسته يقينية يجب امتثالهما يقينا للعمومات مثل اطيعوا الله
وغيره اقول الاقوى فيه ايضا اصالة البراءة بمعنى انه يجوز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام و
نحن لا نحكم بحلية المجموع ابدا حتى يلزم الحكم بحلية الحرام الواقعي اليقيني ولا نحكم بحلية احدهما بعينه وحرمته ليلزم
التحكم بل نقول بحلية الاستعمال ما لم يتحقق استعمالهما لا ينفك عن استعمال الحرام جزما لا بمعنى الحكم بانه الحلال
الواقعي حتى يلزم التحكم بل بمعنى التخيير في استعمال اي منهما اراد من حيث انه مجهول الحرمة لعدم المرجح ونحن نقول
بوجوب بقاء ما هو مساو للحرام الواقعي وان لم يتعين فان قلت اذا جعلت المعيار عدم العلم بارتكاب الحرام
الواقعي فلم لا تقول بجواز ارتكاب الجميع على التدريج لعدم حصول العلم في كل مرة من الاستعمالات والذي يوجب
حصول العلم بارتكاب الحرام انما هو اذا ارتكب الجميع دفعة قلت انا نقول به اذ لا دليل عقلا وشرعا يدل على
الحرمة والعقاب ولا اجماع على بطلانه والقائل به موجود كما ستعرفه فانا نقول كما ان ارتكاب الحرام الواقع

المتيقن حرام فتحصيل اليقين بارتكاب الحرام ايضا حرام وتخريجه من هذه الجهة فان ارتكاب الجزء الاخير الذي يوجب العلم بارتكاب
الحرام الواقعي مقدمة لتحصيل اليقين بارتكابه ومقدمة الحرام حرام ويمكن منع المقدمتين نعم يثبت اشتغال الذمة
بحق الغير وحصول النجاسة بعد استعمال الجميع ويترتب عليها آثارها وان لم يحصل العقاب بالارتكاب فلينا مل وكيف كان
فلا دليل على حرمة ارتكاب ما لا يحصل العلم معه بالحرام لعموم الادلة المتقدمة واما التمسك بان الاجتناب عن الحرام والنجس
واجب ولا يتم الا بالاجتناب عن الجميع فبطلانه واضح لمنع حرمة ما لم يعلم حرمته ونجاسة ما لم يعلم نجاسته بيان ذلك ان
اتصاف الاعيان بالحل والحرمة والنجاسة والطهارة يرجع الى ملاحظة حال فعل المكلف وان كان الحكمة الباعثة للحكم
كامنة في تلك الاعيان وان اتصفت بذاتها من جهة تلك الحكمة بالحرام والنجس مثلا من دون تقييد بالعلم والجهل ولكن
اتصافها بهما من جهة ملاحظة اضافة فعل المكلف اليها لا يكون الا في صورة العلم هذا مع انه يرد على ذلك النقض بغير
المحصور فان الحرام والنجس فيها ايضا يقيني والتمسك بلزوم العسر والحرج لا يثبت الحل والطهارة بمعنى ترتب جميع آثارهما
سيما بحيث يصير قاعدة كلية مثبتة للحكم مطردا لان مقتضى دليل الحكم بطهارة الصحراء وسبع العضاء الذي تنجس بعضه
ولم يعلم محلها لمن يزاولها بالرطوبة ويحتاج الى مزاولتها لا حرج على من لا يزاولها ولا يحتاج اليها في الاجتناب عنها والتطهير
عضو منه اذا اتفق مباشرته عسرا وحرجا كما لا يخفى وقد يكون اجتناب الثوبين اللذين احدهما نجس حرجا عظيما كما لو احتاج
الى لبس احدهما في السفر في ايام الشتاء ووقوع المطر فان كان لزوم العسر يوجب الحكم بالطهارة فاحكم هنا بالطهارة وكذلك
في الاضطرار الى اكل الميتة وشرب الماء النجس فان الاضطرار والعسر والحرج لا يوجب الحكم بالطهارة واما ما قد يتمسك بذلك في مثل
طهارة الحديد مع ورود الاخبار بالنجاسة فذلك ناسخ للحكم ودفع لا رفع لحكم ثابت فبينهما فرق واضح مع ان الاجماع
واصل الطهارة الثابتة بالاخبار والادلة موجودان والخاص انما يعارض العام لو قاوم والاخبار الواردة في الحديد لا تقاوم
تلك الادلة التي احدها نفي الحرج والعسر فالحاصل ان التمسك بالعسر والحرج حيث استقل بالدلالة ايضا يوجب ورود الحكم
مدار لزومهما سيما والاضطرار الى الحرام غايته عدم العقاب على اكله مثلا لا يوجب ذلك دفع جميع آثاره فاذا اضطر الى سرقة
مال الغير لدفع الجوع المهلك فعدم العقاب على الاكل لا يستلزم عدم اشتغال الذمة بعوضه سيما اذا كان قادرا عليه واما
الفرق بان ارتكاب جميع المحتملات ممكن ومتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس دون غيره ففيه
ان امكان ارتكاب الجميع لا يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع ولا يوجب حصول اليقين باستعمال الحرام لمن لم يستعملها
جميعا وما ذكره من حكم واجدي المني في الثوب المشترك يجري في الثوب المحصور اذا ارتكب كل من المكلفين بعض افراده
واما ان الشبهة المحصورة ليست بداخلة فيما لا يعلم الى آخره فيعلم جوابه مما مر لان كون حرمة احدها يقينية او نجاسته
يقينية بمعنى اتصافه في نفس الامر بالحكمة الموجبة للحرمة او النجاسة لا يوجب اليقين باتصافه بالحرمة والنجاسة مضافا
الى المكلف فلم يثبت العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب عنه من باب المقدمة مع ان الاخبار المستفيضة وردت في حلية
الشراء من العامل والسارق مثل صحيحة ابي عبيدة عن الباقر عليه السلام قال سألته عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل
الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم يأخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة
والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه وصحيحة معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اشتري من العامل
الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه وصحيحة ابي بصير قال سألت احدهما عليهما السلام عن شراء السرقة والخيانة فقال لا الا ان يكون
قد اختلط معه غيره واما السرقة بعينها فلا الا ان يكون من متاع السلطان فلا بأس بذلك وموثقة اسحق بن عمار ورواية محمد بن
ابي حمزة ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله وغيرها ولا حاجة الى ذكرها ويدل عليه ايضا ما ورد من حلية ما يختلط بالحرام

بالخراج الحسن وهذا كله موافق للاصل الذي قررناه والاخبار العامة الدالة على عدم المؤاخذة بدون العلم والمغنية للاولوية
والرخصة حتى يرد فيه نهي وما دل بالعموم على ان كل ما فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه والقول بان قاعدة
الشبهة المحصورة وجوب الاجتناب عن الجميع لكونه مقدمة للواجب اصل وخروج جوائز الظالم والشراء من العامل وامثاله
بسبب تلك الاخبار ليس باولى من ان تبقى قاعدة اصل البراءة الثابتة بالادلة العقلية والنقلية بمقتضى الحل خرج ما خرج
مقتضيا ما في الاناءين المشتبهين والوطي في الشبهة بالاجنبية ان كان اجماعيا وهو غير معلوم والقصاص في المشتبه بمحرم
الدم ونحوها بالدليل ويبقى الباقي تحت الاصل مع انك قد عرفت بطلان كونه مقدمة للواجب بمنع الوجوب ثم ان ههنا
وجها آخر وهو ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص منه بالقرعة لما ورد من انها لكل امر مشكل وخصوص بعض الاخبار مثل
ما رواه الشيخ الجليل الحسن بن علي بن ابي شعبة في تحف العقول عن موسى بن محمد بن الرضا عن اخيه عن ابي الحسن الثالث عليه السلام في جواب
مسائل يحيى بن اكثم عن مسائل فسئل عنها اخاه عليه السلام فاجابه فكان من جملة تلك المسائل انه سأله عن رجل اتى الى قطيع غنم فرأى
الراعي ينزو على شاة منها فلما بصر بصاحبها نظر خلى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف تذبح وهل يجوز اكلها ام لا فاجاب ان عرفها
ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجى النصف الآخر ثم يفرق النصف
الآخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فايتهما وقع السهم بها ذبحت واحرقت ونجى سائر الغنم والجواب عن
العمومات في القرعة انه لا اشكال فيما نحن فيه بعد ما عرفت من الادلة وعن خصوص الرواية بحملها على الاستحباب لعدم مقاومتها
للعمومات والخصوصات المتقدمة او يعمل بها بالخصوص في هذا المورد كما يعمل بالاجتناب في الاناءين المشتبهين بالدليل الخاص
به قال العلامة المجلسي ره في الاربعين بعد ذكر هذه الرواية ان هذا الخبر يدل على ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص عنه
بالقرعة كما اختاره بعض الاصحاب وهو مؤيد بما ورد في الاخبار المستفيضة ان كل مشكل فيه القرعة وقيل يجب الاحتراز عن
الجميع من باب المقدمة وقيل يجوز التصرف في الجميع الا الاخير فانه عند التصرف فيه يعلم انه اكل الحرام او وطي بالحرام واما
وقيل يحل له الجميع لما ورد في الاخبار الصحيحة اذا اشتبه عليك الحلال والحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا
اقوى عقلا ونقلا ويمكن حمل هذا الخبر على الاستحباب او العمل به في خصوص تلك المادة والعمل بتلك الاخبار في سائر الموارد
والاحوط اجتناب الجميع في المحصور لتفصيل الكلام فيه مقام آخر انتهى كلامه رفع مقامه ثم ان بعضهم اسند الى الاخبارين
القول الا بعض منهم فيما لا نص فيه التوقف وهو المشهور والحرمة ظاهرا وواقعا ووجوب الاحتياط وصرح بعضهم بان وقال ره
هذه المذاهب فيما اذا احتمل الحرمة وغيرها من الاحكام اما اذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة فهم مثل المجتهدين اقول
ولعل القائل بالحرمة ظاهرا نظر الى افادة الاخبار الدالة على ترك الشبهات واخبار التثليث حكم الشبهة على الظاهر وان
كان حلالا في الواقع بتقريب انها حكم الواقعة من حيث انها مجهولة لا من حيث هي والقائل بها واقعا نظر الى ظاهر الحكم
فانه يفيد الحرمة واقعا ولا يخفى ضعفها بعد ما مر واما التوقف والاحتياط فلم يتحقق الفرق بين موردهما وقال بعض
المتأخرين ان التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل الحرمة وهو حكم آخر من الاحكام الخمسة والاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل
للوجوب وهو حكم آخر ما عدا التحريم كما هو ظاهر موارد التوقف والاحتياط ومن توهم ان التوقف هو الاحتياط فقد سها
غفل اقول المراد بالتوقف هو السكوت عن الفتوى في الواقعة الخاصة وعدم الاذعان بالمطلوبية والمبغوضية
والحاصل الاذعان بالجهل ثم بعد ذلك فاما يحكم باصالة البراءة والرخصة او يحكم بلزوم الاحتياط فالقول بالتوقف
لا ينفك عن احد القولين اما عن قول المجتهد فبان يحملها على التوقف عن الحكم للواقعة من حيث الخصوص كما اشرنا سابقا
اليه وذكرنا ان ظاهر اخبار التوقف ايضا المنع عن العمل بالقياس والغرض بيان المنع عن التكليف في تحصيل الحكم الخاص بالواقعة

من جهة القياس ونحوه وهو لا ينافي الحكم باصالة البراءة من جهة انها مجهول الحكم بالعموم لما مر من الادلة للمختار واما عن قول
الاخباريين فبان نحملها على ذلك ونقول ان الحكم العام من حيث الجهالة هو الاحتياط اذ لا ثالث والمراد بالاحتياط هو الاخذ
بما لا يحتمل الضرر وما كان اقل ضررا سواء كان فعلا او تركا كما هو المتبادر منه في العرف والشرع بل هو الظاهر من اهل اللغة
وتخصيصها بما احتمل الوجوب عنده لا وجه له فالظاهر ان كل من يوجب الاحتياط يوجب التوقف عن الحكم الخاص ويحكم بالبراءة
الاصلية عموما وان القائل بوجوب التوقف يوجب الاحتياط ويشهد بما ذكرناه ان الفاضل المحدث الحر العاملي ره قال
في الوسائل باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل في كل مسئلة نظرية لم يعلم حكمها بنص عنهم عم ثم
ذكر في الباب اخبار التوقف والاحتياط وفي الباب ايضا مواضع دلالة على ما قلناه فح نقول المجتهدون والموجبون للاحتياط
كلاهما متوقفون عن الحكم الخاص بالواقعة وتراعهم في ان الحكم العام ح هل هو البراءة الاصلية او الاحتياط واما ما يتوهم
من ان المراد من التوقف التوقف عن الافتاء والمراد من الاحتياط الاحتياط في العمل فهو غلط لان من اوجب الاحتياط يفتي
بوجوب الاحتياط والاخذ بما لا يحتمل الضرر او يكون اقل ضررا لا ان الحكم الخاص للواقعة هو هذا والحاصل ان جعل التوقف و
الاحتياط قولين في المسئلة لا يرجع الى محصل فظهر ان ما ذكرنا من الايات والاخبار الدالة على التوقف بيان لجزء مطلب الخصم
وهو التوقف عن الحكم الخاص لا يهم مع الحكم باصالة البراءة واما ادلتهم على وجوب الاحتياط فها انا اذكر الكلام في الاحتياط وبعض
ادلتهم في ضمنه فاقول قال المحقق ره في المعارج العمل بالاحتياط غير لازم وصار اخرون الى وجوبه وقال اخرون مع اشتغال
الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء فقد نجس واختلفوا هل يطهر بغسلة
واحدة ام لا بد من سبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث غسلات احتج القائلون بالاحتياط
بقوله عم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببرائتها الا بيقين ولا يقين الا
مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الاصول سلمناه لكن الزام المكلف
بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام بمشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب عن الثاني ان نقول البراءة
الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل اولى وح
لا نم اشتغال الذمة مطلقا بل لا نم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه او اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يقال فقد اجمعنا
على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة
بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة انتهى اقول قد عرفت عدم الاشكال في عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه وشبهة الموضوع
للعقل والنقل وستعرف فيما تعارض فيه النصان ان محل القول بوجوب الاحتياط مم لا يحتاج صغراه الى البيان ولعل القول
به مختص بالاخباريين واما ما يظهر من بعض المجتهدين العمل عليه وجوبا كالسيد وغيره فهو غير ما لا نص فيه بل هو فيما
ثبت اشتغال الذمة فيه بزعمهم كما لا يخفى على من لاحظ مظانها فلاحظ الانتصار والمسائل الناصرية وساير كلمات من
ذهب الى هذه الطريقة كالشهيد ره في كثير من كلماته واما التفصيل فيحتاج الكلام فيه الى بيان المعنى المراد من اشتغال الذمة
فاقول لا ريب ان الاقوى بل المتعين ان مع اشتغال الذمة بشيء لا بد من حصول اليقين بالبراءة او الظن القائم مقامها
كالاستصحاب وقولهم عم لا تنقض اليقين الا بيقين مثله والمراد بالاشتغال هو الاشتغال المعلوم لكن فالرافع والمزيل
ايضا لا بد ان يكون كذلك وفي غيره لم يثبت فاذا علمنا التكليف بالصلوة في الجملة فلا يثبت اشتغال ذمتنا الا بما ظهر لنا
انه صلوة اما بالعلم او الظن الاجتهادي بانه صلوة ولم يثبت اشتغال ذمتنا بما هو صلوة في نفس الامر خاصة فان الالفاظ
وان كانت اسامي للامور النفس الامرية ولكن التكليف لم يثبت الا بما امكننا معرفته لعدم توجه الخطاب الشفاهي الينا فح

نتبع ظاهر اللفظ بعد تسليم ظهوره فيه وعلم ثبوت الاشتراك بسبب الاجماع الا بما امكننا معرفته علما او ظنا لاستحالة
التكليف بالمحال في بعضها ولزوم العسر والحرج المنفي في اكثرها مع انا قد اشرنا في مباحث الاخبار الى ان طريقة مكالمة الشارع
هو طريقة العرف فانهم يكتفون بظاهر افهام المكلفين فلا يجب على الشارع ان يتفحص عن المخاطب بتأمل فهم المراد
الواقعي النفس الامري او شيئا اخر فانه مما لا يمكن غالبا بل يؤدي الى التسلسل اذ اعادة الكلام في تفهيمه ايضا ربما يكون
فيه ذلك المحذور مع انهم عم كثيرا ما راوا من المخاطبين غفلتهم واشتباههم فيما هو مرادهم فقالوا اين تذهبون الى ان
كذا فهو فهم كذا ومع ذلك فيكتفون بمجرد ظهور فهم المراد والظن به ايضا فلم يعلم من الخطابات المتوجهة الى المشافهين الا
تكليفهم بما يثبت لهم واعلموهم انه هو الصلوة مثل قولهم عم صلوا كما رايتموني اصلي او امكنهم معرفة انه هو الصلوة ولم يثبت
ان الخطابات المتوجهة اليهم كان خطابا بما في نفس الامر مع عدم علم المخاطبين بما في نفس الامر حتى يقال انا ايضا مشتركون معهم
في ذلك للاجماع على الاشتراك ولا ريب ان الظن الاجتهادي فيما لم يعلم مدخليته في العبادة يحصل في جانب العدم لاصل
العدم واصل البراءة وعدم العلم بغيره ولا الظن به فاذا راينا الادلة متعارضة في وجوب السورة في الصلوة ولم يحصل
لنا مرجح فالظن الاجتهادي يفيد التخيير عقلا ونقلا ولم يثبت علينا في تحصيل ماهية الصلوة والمعرفة بها الا ما يعد
الظن الاجتهادي هو عدم الوجوب ح ولعل فيما لم يتعارض فيه النصان لعدم بلوغ نص فيه الينا كما يشك في مدخلية شيء
في العبادة وعدمها مثل بعض الحركات والافعال القليلة التي لم يعلم اشتراط عدمها في الصلوة ويشك في مدخليتها
فيها نقول ايضا الاصل عدم مدخلية ذلك في العبادة والاصل براءة الذمة عن التكليف به فيها اذ لم يثبت من ادلة وجوب
الصلوة الا هذا المقدار من الاجزاء والشرائط فان تكليفنا ليس الا تحصيل الظن بتلك الماهية ولم يثبت اشتغال ذمتنا
بتحصيل ازيد من ذلك والقول بعدم جواز العمل بالظن الاجتهادي ووجوب الاحتياط في اول الامر كلام سخيف وخيال ركيك
لا يذهب اليه الا افهام السقيمة كما حققناه سابقا في مباحث الاخبار وكلامنا في هذا المقام بعد الفراغ عن ان الظن الاجتهادي
حجة واشكالنا في وجوب الاحتياط وعدمه فيما لم يحصل ظن من جهة الادلة غير الاصل مع ان تحصيل اليقين في الصلوة من جهة
قراءة السورة لا يجدي في صيرورة الصلوة هو الصلوة النفس الامرية لاشتمال الصلوة على مسائل لا تحصى لا يمكن تحصيل القطع
في جميعها كما اشرنا اليه ثم دعوى ما بعضه قطعي فليس جميعه بقطعي ثم القول بان اشتغال الذمة بماهية العبادة يوجب وجوب الاحتياط
في اجزائها المشكوكة من جهة تعارض النص ضعيف جدا فضلا عما شك فيه من جهة تعارض النصوص ثم القول بان اشتغال الذمة يقينا
يوجب تحصيل القطع بالبراءة يصح فيما لو شك في حصول الماهية الثابتة بالدليل المفروغ عنها في الخارج بسبب الشك في حصول
بعض اجزائها وهو معنى الاستصحاب ومفهوم قولهم عم لا تنقض اليقين ابدا بالشك وهذا مثل ما لو شك في فعل الصلوة مع بقاء
الوقت او في بعض اجزائها ما لم يدخل في اخر او غير ذلك مما لا يخفى واما ما ذكره المحقق من مثال الولوغ فالمفصل يقول
ان الذمة مشغولة بوجوب تطهير الاناء ولا يحصل اليقين به الا بالسبع وفيه انه لو لم يثبت اشتغال الذمة في التطهير الا بما
الامرية وبالقلة الا انه هو المتيقن الثبوت والمجمع على ثبوته وان لم يكن مجمعا على مطهريته فالتطهير تكليف مغاير لوجوب
الاجتناب عن الاناء وهذا التكليف اختلف فيه الامارتان فاذا لم يترجح احدهما على الاخر فنقول مقتضى الادلة التخيير
وهو مقتضى اصل البراءة واما استصحاب وجوب الاجتناب فهو امر اخر وهذا ايضا مستصحب يمكن ان يكون مؤيدا لاحدى
الامارتين وهو امارة السبع وهذا ليس معنى استصحاب شغل الذمة بالتطهير المنفي لايجاب السبع فان التطهير تكليف حادث
وورد فيه امارتان مستقلتان وحكم التعارض فيهما التخيير وجواز اختيار الاقل فح نقول الاصل براءة الذمة عن وجوب
التطهير الا بما تيقن اشتغالها به وهو الغسل مرة والاخر منفي بالاصل وان كان استصحاب النجاسة يؤيد العمل بالسبع

وهذا هو مراد المحقق ره لان اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب عند الذي هو معنى النجاسة يقتضي ان يكون المطهر هو التسبيع
لا غير فانه لا يقتضي الا وجوب حصول ما يرفع النجاسة في نفس الامر فلما امكن تحصيل العلم بالرافع بالظن الاجتهادي ومقتضى
الظن الاجتهادي هو الاكتفاء بالواحد كما اقتضاه التخيير فلا منافاة بين العمل على مقتضى استصحاب النجاسة و
العمل على كون الرافع هو الغسلة الواحدة لان الظن الاجتهادي يقوم مقام العلم واليقين الرافع لليقين في
مقولة الاستصحاب في قولهم لا تنقض اليقين الا بيقين يقتضي ان النجاسة في الاناء المذكور ثابتة حتى يحصل في
الخارج ما يثبت لي متيقن طهارتها في نفس الامر لا انها ثابتة حتى يثبت واعتبر ما هو ثابت في نفس الامر سلمنا لكن نقول
قد ثبت واعتبر بالامارة الشرعية وهو التخيير بين الامارتين المقتضي للاكتفاء بالاقل وبسبب اختلاف
الاستصحاب في الموارد من جهة المطابقة لاصل البراءة وعدمها ربما يتوهم ان الاستصحاب قد يصير مؤسسا الا ثابتا
حكم شرعي كما يتوهم ان استصحاب الطهارة يدل على ان المذي ليس بناقض فاثبت الاستصحاب هذا الحكم يعني عدم الناقضية
لهذا الموضوع اعني المذي وكذا فيما نحن فيه يتوهم ان استصحاب النجاسة واشتغال الذمة بالاجتناب هو الذي اوجب التسبيع
وهذا غفلة اذ المقتضي للحكم بعدم الناقضية هو اصل البراءة والتخيير بين الامارتين فان الامارتين في المذي قد تعارضتا
في انه ناقض للوضوء ام لا واصالة البراءة وعدم ثبوت التكليف بالطهارة الجديدة وعدم ترجيح احد الامارتين على
الاخرى المقتضي للتخيير اثبت هذا الحكم والمتوهم قد توهم ان المثبت له هو استصحاب الطهارة وهو كما ترى فانه انما
يثبت بقاء الطهارة لو لم يثبت رافعها الواقعي فاذا فرضنا موضع هذا المثال ان الوضوء الجديد بعد اذا ظهر مسبوق
بالحدث فهل يكون رافعا للحدث ام لا وتعارضا الامارتان فيه فمقتضى التخيير والاصل كونه رافعا وان كان مقتضى
استصحاب الحدث هو العكس ففيما نحن فيه نقول ان استصحاب النجاسة وان كان يقتضي عدم الطهارة الا بالتسبيع ولكن
استصحاب براءة الذمة عن التكليف بالتسبيع وتكافؤ الامارتين الموجب للتخيير اثبت الاكتفاء بالاقل ولعلك الى
ما ذكرنا ينظر كلام العضدي كما فسره التفتازاني قال في الاستصحاب اكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي
قال التفتازاني كانه يشير الى ان خلاف الحنفية في اثبات الحكم الشرعي دون النفي الاصلي وهذا ما يقولون انه حجة في
الدفع لا في الاثبات حتى ان حيوة المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له في مال مورثه
اقول والوجه في ذلك ان اصالة عدم انتقال المال الى المفقود ينافي ما يقتضيه استصحاب البقاء فيحتاج في اثبات
الانتقال الى المفقود الى دليل اخر فحاصل مراد المحقق ره انه لا يمكن التمسك في اثبات التسبيع باشتغال الذمة بالتطهير
لانه لم يثبت الا باحد الامرين وبالاقل خاصة نعم يمكن ان يتوهم ما هو موافق لترجيح التسبيع من جهة الاستصحاب و
انت خبير بان الاصل والاستصحاب لا يعارضان الدليل وقد عرفت ان الدليل وهو التخيير بين الامارتين موجود
ومقتضاه الاكتفاء بالاقل وان شئت قل هنالك تعارض اصلان ولا مرجح لاحدهما او الترجيح للمتاخر فلم يبق الا ما
حققناه انه لا نزاع في وجوب الاحتياط اذا ثبت اشتغال الذمة والنزاع انما هو في موضع الاشتغال وحكمه الا
فالنزاع لفظي نعم هنا كلام اخر وهو ما ذكره المحقق العلامة الخوانساري ره في شرح الدروس بعد ما اختار مثل
ما اخترناه من جواز التمسك بالاصل وعدم وجوب الاحتياط فيما تعبد العباد ايضا قال في مسئلة استعمال الماء
المشتبه بالنجس في رد الاستدلال على عدم جواز التوضي به بان اشتغال الذمة متيقن ولا يزول بالصلوة معه
ان اليقين بوجوب الصلوة يقتضي اليقين بالاتيان باجزائها وشرائطها التي تثبت بالدليل وقد علمت انه لم
يثبت بالدليل سوى اشتراطها بالطهارة بالماء وبعدم التطهير بالمياه النجسة المتيقنة او المظنونة على وجه

وهذا ليس بها سلمنا ثبوت اشتراطها بالماء الطاهر لكن نقول انه ظاهر بالوجه الذي قررنا نعم لو حصل يقين بالتكليف
بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مترددا بين امور فلا يبعد القول بوجوب تلك الامور جميعا ليحصل اليقين
بالبراءة وكذا لو قال الامر ان الامر الفلاني مشروط بكذا ولم يعلم او يظن المراد من كذا فعلى هذا ايضا الظاهر وجوب
الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين او الظن بحصوله انتهى ما اردناه وصرح بعدم وجوب الاحتياط
في اجزاء العبادة وشرائطها في مواضع كثيرة اخر ايضا ويمكن ان يكون مراده بما استثناه بقوله نعم الخ مثل الامر بقضاء
الفائتة المشتبهة المرددة بين الخمس ومثل اشتراط صحة الصلوة بعدم التكفير المختلف في تفسيره بانه وضع الكف اليمنى
على اليسرى او بالعكس او غير ذلك مثل من اشتبه عليه الامر في وجوب القصر في الصلوة او الاتمام او الظهر والجمعة ونحو
وان كان مقتضى النظر الجليل هو ما ذكره ره ولكن دقيق النظر يقتضي خلاف ذلك فان التكليف بالامر المجمل المحتمل لامور
متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتاخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق اهل
العدل على استحالته وكلما يدعى كونه من هذا القبيل يمكن منعه اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر والجمعة و
امثالها ان الاجماع وقع على ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما المعين عند
الشارع المبهم عندنا بان ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب ونظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام الشرعية سيما في امثال
زماننا على مذهب اهل الحق من التخطئة فان التحقيق ان الذي ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة الظنية
لا تحصيل الحكم النفس الامري في كل واقعة ولذلك لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي في اول الامر نعم لو
فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين عند الله مردد عندنا بين امور من دون اشتراطه بالعلم به المستلزم
ذلك الفرض لاسقاط قصد التعيين في الطاعة لتم ذلك ولكن لا يحسن حينئذ قوله فلا يبعد القول بالوجوب بل لا بد من
القول باليقين والجزم بالوجوب لكن من اين هذا الفرض واني يمكن اثباته وحكاية التكليف بثلث صلوات فيمن فاتته
احدى الخمس انما هو بالنص والدليل الخاص لا لانه مكلف بالاتيان بذلك المجهول ولا يتم الا بالمجموع ولذلك اقتصر المشهور
على الثلث دون الخمس كما ذهب اليه بعضهم فان الاول هو مورد النص ولو كان ذلك من جهة امتثال التكليف المجهول لزم ان
المقدمة التي هو الاحتياط للزم الخمس خصوصا مع ملاحظة وجوب الجهر والاخفات وبالجملة لو لم يكن النص لم نقل بوجوب
قضاء المشتبه سيما على المختار من كون القضاء بالفرض الجديد وعموم الاوامر الدالة على وجوب قضاء ما فات لا يشمل
المجهول لما ذكرنا من استحالته ولانه خلاف متفاهم تلك الاوامر فان ظاهرها صورة العلم فلاحظها ولو قلنا بالوجوب لقلنا
انه لم يثبت الا العقاب على ترك جميع المحتملات لا على ترك الفائتة النفس الامرية حتى يلزم الاتيان بالجميع كما اشرنا
فان قلت نعم جهالة المامور به توجب استحالة طلبه ولكن تاخير البيان عن وقت الحاجة دليل على ارادة فعل كلها فلا مانع
من الامر بقضاء المشتبه مع جهالته وتاخير البيان فيكشف ذلك عن ارادة كلها لئلا يلزم المحذور وذلك نظير من يحمل
المفرد المحلى في مثل قوله تعالى احل الله البيع على العموم على القول باشتراكه بين العهد والجنس والاستغراق بجهة انه يحمل الا
بقضاء الغائب على كل الخمس وكذلك النهي عن التكفير على كل محتملاته قلت مع ان هذا ليس اثباتا بالاحتياط والتزام
للافراد المتعددة لاجل تحصيل المكلف به كما هو المطلوب بل هو اثبات لارادة العموم وهو شيء اخر يرد عليه انه لم يتوجه الينا
خطاب حتى يجري فيه ما ذكر ولعله كان البيان موجودا واختفى علينا فلا بد ان يبين حكم مثل ذلك مضافا الى ان نحمل
كلام الحكيم عن اللغوية والاغراء بالقبيح كما يحصل بالحمل على العموم فقد يحصل بالتخيير لئلا يكون تاخير البيان مع تعدد
الاحتمال الغير المنتهي للتخيير فاذا فرض الامر بالاعتداد بالقرء مثلا مع عدم البيان فنقول ان ذلك ظاهر في التخيير وكذلك

الكلام في الفريضة المشتبهة لو فرض ثبوت الدليل على وجوبها بنفسها مع ان الفائدة في الاتيان بالكل ان كان هو تحصيل اليقين
بالمكلف به الواقعي فلا ريب انه لا يحصل بذلك ايضا لان اشتراط قصد التعيين في الامتثال بالمكلف به من المسائل الاجتهادية الا
وهو مما لا يمكن منع عدمه كيف يحصل اليقين بانه هو ومجرد المطابقة في عدد الركعة لا يكفي في الاتيان به سيما مع
المخالفة في الجهر والاخفات وكما ان عدد الركعات دخيل في الماهية فالنية والجهر والاخفات ايضا كذلك الا ان يقال بعد تسليم تعلق
الخطاب وجوب تحصيل البراءة عما في نفس الامر يكتفى بالظن مع عدم تعذر العلم وهو انما يتم في الاتيان بالجميع لان الصلوة
الموافقة للفائتة في العدد اقرب اليها من المخالفة فيه غاية ذلك ان ذلك اقرب البدلين ومطلوبية اتيانه وجوب
الاتيان بقضاء الفائتة لا بدليه ومرادنا من هذه البدلية غير مثل المغايرة الحاصلة لاصل الفائتة لمعلوم مع تداركه فانه
مما لا مناص عنه بل المراد من البدلية هنا بدل القضاء لا بدل الاداء فان الفرد الموافق للفائتة في العدد فيما بين الخمس بدله من
القضاء المتعين في صورة العلم كما ان احد الخمس على التخيير ايضا بدل عنها واحد البدلين وان كان اقرب من الاخر وارجح لكن
لم يثبت وجوب البدل عن القضاء وما يتمسك به هنا هو ادلة وجوب القضاء لا بدل القضاء ومن هذا القبيل النهي عن
البهيمة الموطوءة المجهولة في جملة قطيع ولكن النص ورد هناك بالقرعة وهو ايضا مشكل لمعارضته بما ذكرنا من الادلة العقلية وقد
بينا الحال فيها واما الكلام في مثل التكفير فلعل الكلام فيه ايضا يرجع الى الكلام في الشبهة المحصورة وقد حققنا انه لا يجب فيها
الاجتناب عن الجميع للاصل ولقوله ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه ومن هذا الباب الصلوة
فيما شك في كونه مما يجوز فيه الصلوة وعدمه كالمشتبه بالخز والمشتبه بفضلة غير الماكول كالعظم المردد بين كونه من البعير او
الفيل وكذلك الكلام في صورة اشتباه القبلة فان الاصل عدم وجوب الاستقبال اذا لم يثبت من الادلة الا حال الامكان
وظهر من ذلك ضعف الاستدلال بانه مكلف بالصلوة مستقبلا اليه ولا يتم الا بالصلوة الى اربع جوانب نعم استدل
على ذلك برواية خراش وهي مع ضعفها معارضة بنصوص صحيحة تدل على كفاية الصلوة الواحدة باي جهة شاء ومما
ذكرنا يظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة لمن اشتبه عليه الامر وكذلك القصر والاتمام في الاربعة فراسخ ونحو
ذلك مما تعارض فيه الامارتان واختلف الامة فيها على قولين لان مقتضى تعارض الامارتين والاحتمالين التخيير والاصل عدم
وجوب التعيين لمن لم يثبت عليه بخصوصه والتكليف باحدهما المعين عند الشارع المجهول عند المكلف لم يثبت لما اشرنا اليه
سابقا مع انه لا معنى للاحتياط هنا لحرمة كل منهما على فرض ثبوت الاخر فالمكلف المحتاط وان كان يخرج بعمله عن تبعة
الواجب لاجل اتيانه بمجمله لكنه يبقى عليه تبعة ارتكاب المحرم الواقعي جزما ولا ريب ان ارتكاب ما لم يعلم فيه ارتكاب الحرام
واحتمال فيه اتيان الواجب سالم من ارتكاب الحرام واتيان الواجب فان قلت يعلم هنا لزوم حرمة الجمع لعدم الدليل على فعله فلو
تشريعا فلا معنى لاستحبابه بل جوازه ايضا قلت التشريع المحرم انما هو بادخال ما ليس من الدين او شك انه منه فيه بقصد
انه منه لا الاتيان باحتمال ان يكون منه فيه رجاء ان يكون منه فالاتيان بهما مجتمعا باعتقاد انه احد افراد المامور به وان
التكليف مردد بين كل منهما منفردا وكليهما مجتمعا ليس عليه دليل بل هو تشريع محرم ولكن الاتيان بهما من جهة ان كل
منهما يحتمل ان يكون نفس مطلوب الشارع الواقعي الذي ثبت التخيير بينهما في حال الاضطرار فلا دليل على حرمته والاصل
جوازه ولكنه يحتاج الى اثبات رجحان ذلك فان العبادة مشروطة به ومبنى ذلك هو ان المكلف يخرج هو احدهما مخيرا
لكنه اذا امتثل احدهما لاجل الامتثال ثم فعل الاخر لاحتمال ان يكون هو المراد في نفس الامر الذي له مصلحة خاصة وان لم
يكن مطلوبا منه بالخصوص رجاء ان يحصل له تلك المصلحة مع عدم اعتقاد ان الجميع من افراد المامور به فهو اتيان بما يرفع
احتمال فوت هذه المصلحة منه ولما كان المستفاد من الكتاب العزيز ان الحسنات يذهبن السيئات فلعل في هذا الفعل حسنة

تذهب

تذهب السيئة ففعله احتياط بهذا المعنى وهو حسن ويشمله عموم مثل قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه محمول على مطلق
الرجحان كما سيجيء بيانه ومن هذا القبيل ما يفعله الصلحاء من اعادة عباداتهم بعد زيادة معرفتهم بمسائل العبادات كما
هو المنقول عن اعاظم العلماء والصلحاء مع عدم قيام دليل على وجوبه بل ولا نص بالخصوص على فعله كما صرح به الشهيد
في قواعده مع ان ذلك ايضا لا يوجب تحصيل اليقين كما لا يخفى فان تعيين النية من المسائل الخلافية وانما يجوز هذا الفعل عند
من يكتفي بالنية المرددة فيها وكذلك الكلام في اعادة الوضوء احتياطا لمن يشك في الحدث قال الشهيد ره فطريق
الاحتياط لا يحصل بمجرد الفعل في مسائل الاحداث والشك في الطهارات بل ينبغي ايجاد السبب اليقيني ثم الفعل لان الفعل
مع النية المشكوك فيها كلا فعل عند بعض الاصحاب انتهى هذا وللقائل ان يمنع التشريع على القول بالوجوب ايضا اذا جعل
بابا للمقدمة فالاولى منع الوجوب ذكر الشهيد في الذكرى كلاما لا باس بذكره قال نحن خائفون مباحثة الموقات اشهر من
متاخري الاصحاب قولا وفعلا الاحتياط بقضاء صلوة يتخيل اشتمالها على خلل بل جميع العبادات الموهم فيها خلل وربما
تداركوا ما لا مدخل للوهم في صحته وبطلانه في الحيوة وبالوصية بعد الوفاة ولم نظفر بنص في ذلك بالخصوص وللبحث فيه
مجال اذ يمكن ان يقال بشرعيته بوجوه منها قوله تعالى فاتقوا الله حق تقاته واتقوا الله ما استطعتم وجاهدوا في الله حق
جهاده والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة وقول النبي ص دع ما يريبك الى
ما لا يريبك وانما الاعمال بالنيات ومن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه وقوله ص للمتيمم لما اعاد صلوته لوجود الماء
في الوقت لك الاجر مرتين والذي لم يعد اصبت السنة وقول الصادق ع في الخبر السالف انظروا الى عبدي يقضي ما لم
افترض عليه وقول العبد الصالح ع في مكاتبة عبد الله بن وضاح ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة
لدينك وقد يتخيل المنع بوجوه منها قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ويريد الله ان يخفف عنكم وما جعل عليكم في الدين
من حرج وفتح باب الاحتياط يؤدي اليه وقول النبي ص بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وروى حمزة بن حمران عن ابي
عبد الله ع ما اعاد الصلوة فقيه يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها والاقرب الاول لعموم قوله تعالى ارايت الذي ينهى
عبدا اذا صلى وقول النبي ص الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر ولان الاحتياط المشروع في الصلوة
من هذا القبيل فان غايته التجويز ولهذا قال ابو عبد الله ع وان كان صلى اربعا كان هاتان نافلة ولان اجماع شيعة
عصرنا وما راهقه عليه فانهم لا يزالون يوصون بقضاء العبادات مع فعلهم اياها ويعيدون كثيرا منها قضاء واداء
والنهي عن اعادة الصلوة هو في الشك الذي يمكن فيه البناء انتهى كلامه ره اقول وللنظر في اكثر ادلة الطرفين
مجال واسع يظهر لمن تاملها ولكن ما ذكره الشهيد ره مع ما يتحقق في محله من المسامحة في ادلة السنن الثابتة بالاجماع
والاخبار المعتبرة يكفي في جواز هذا الاحتياط واستحبابه ويدل عليه قول امير المؤمنين ع لكميل بن زياد اخوك دينك
فاحتط لدينك بما شئت وسنبين وجه دلالته هذا ولكن خوف الوقوع في الوسواس حاصل في البناء على الاحتياط
وهو الغالب الوقوع في اكثر الناس ممن يخاف الوقوع منه فلا يظهر رجحان الاحتياط له وقد اشرنا الى ذلك في مباحث
الاخبار ايضا فلاحظ ثم ان الاحتياط هو الاخذ بما هو اوثق للنفس من الهلاك في صورة الاحتمال الا في صورة الجزم
فالاتيان بالواجب المعلوم وترك المحرم كذلك ليس باحتياط فكلما دل عليه الدليل واقتضاه فليس باحتياط فمثل الاتيان
بالفعل المشكوك فيه من افعال الصلوة ما لم يتجاوز محله والشك في فعل الصلوة ما دام وقتها باقيا والشك في
عدد ركعات الثنائية والثلاثية ما دام في الصلوة وامثال ذلك يحكم بوجوب الاتيان للاصل والاستصحاب فالمظنون
العدم واما مع خروج الوقت في الصلوة والتجاوز للفعل اللاحق في اجزائها فالظاهر من حال المسلم الاتيان بها

وهو مظنون فلا يجب فيه التشبه لذلك او لاجل التساوى لطرفيه واصالة البراءة مع ان الشارع نص على المذكورات فلا
حاجة الى التمسك بالقاعدة واما البناء على الاكثر فى الرباعية فهو وان كان خلاف الاحتياط من هذه الجهة ولكن مع ملاحظة
جبره بصلوة الاحتياط فهو ايضا يصير من هذا القبيل والحق ان امثال هذه المقامات لا يحسن ايرادها فى هذه المسئلة
وقد وافقنا فيه الشهيد ره فانه ذكر فى القواعد الاتيان بما يمكن تحقق القاعدة فيه مع قطع النظر عن النص وان ورد فيه
النص ايضا ومن ذلك ما ذكر فى قاعدة نفى العسر والحرج القصر والتيمم ونحوهما وفى قاعدة الاحتياط امثال ما ذكرنا ثم
انه ره قال فى اخر القاعدة اما ستارة الخنثى كالمرئة وجعلها بين احرامى الرجل والمرئة فالاقرب وجوبه لتساوى الاحتمالين
ومن هذا الباب الجمع بين المذاهب مهما امكن فى صحة العبادة والمعاملة اقول وما ذكره ره وهذا باب مطرد شايع
فى الفقه يجرى فى غير المسئلة فانهم كثيرا يستشكلون فى حكم الخنثى ثم انهم يختلفون فى وجوب الاجتناب عن الحرير عليها ولكن
لعدم ورود النص فيها بالخصوص وهى مكلفة جزما لكنها لا نعلم ان تكليفها تكليف الرجل او المرئة فمن يوجب الاحتياط
جر ر
يوجب عليها الاجتناب عن الحرير فى الصلوة فقال فى الذكرى يحرم على الخنثى لبسه اخذا بالاحتياط وقال فى المدارك
هل يحرم على الخنثى لبس الحرير قال العلم اخذا بالاحتياط وقيل لا لاختصاص التحريم بالرجل والخنثى ليس رجلا على اليقين
وكذا فى مسئلة الستر قال فى الذكرى الاقرب الحاق الخنثى بالمرئة فى وجوب الستر اخذا بالبراءة للذمة وهكذا مقتضى
ما اختاره فى اصل المسئلة التخيير وبراءة ذمتها عن زيادة التكليف وخالف فى الذكرى هذه الطريقة فى مسائل الجهر و
الاخفات فقال الخنثى يتخير فى الجهر والاخفات وان جهر فى مواضع الجهر فهو اولى اذا لم يستلزم سماع من يحرم سماعه
واما ما ذكروه من وجوب الصلوة على جميع القتلى اذا اشتبه الكافر بالمسلم بنية الصلوة على المسلمين معللا بعدم حصول
الامتثال الا بذلك فمع ان الاكثر اعتبروا مراعاة كمش الذكر فيه للروايات الواردة فى قتلى بدر فى موارد من كان
منهم كذلك فيه انه لا دليل عليه والتكليف لم يثبت بالصلوة على من هو مسلم فى نفس الامر بل المسلم انما هو الصلوة على
من علم اسلامه نعم لو ثبت الاجماع على وجوبه اذا لم يتميز بملاحظة الذكر ايضا مع اسقاط قصد التعيين فى الامتثال
فللوجوب على الجميع وجه كما اشرنا سابقا وذهب بعضهم هنا الى وجوب القرعة وضعفه فى الذكرى وقال ان محلها الاشكال
فى مواضع مخصوصة ولو اطردت القرعة لجاز العمل بها فيما اختلف فيه من الاحكام فيستغنى عن الاجتهاد وفقهاء الاسلام
اقول وان سلم كون القول بالقرعة ضعيفا لعدم ثبوت الوجوب لا لاشكال فى الامر لكن ما ذكره ره اضعف فان
التمسك بالقرعة فى موضوع الحكم بعد ما ثبت تعلق الحكم به مطردا لعموم الحديث الوارد فيها من انها لكل امر مشكل
حتى ان السيد الجليل ابن طاوس ذهب الى العمل بالقرعة فى الصلوة الى اى الجهات للمتحير واما استنباط الفتاوى والاحكام
بالقرعة فهو مما دل الاجماع على خلافه وخرج من العموم بالدليل كما سترج هورة فى القواعد فانه بعد ذكر مقامات
ما يجرى فيه القرعة مثل ائمة الصلوة عند الاستواء فى المرجحات والاولياء فى تجهيز الميت مع الاستواء والموتى فى
الصلوة والدفن مع الاستواء فى الافضلية وعدمها وبين المزدحمين فى الصف الاول مع استوائهم فى الورود
وفى المزاحمة فى الدعاوى والدروس وتعارض البينات وغير ذلك قال ولا تستعمل فى العبادات غير ما ذكرناه و
لا فى الفتاوى والاحكام المشتبهة اجماعا اقول ما ذكره ره من عدم استعمالها فى غير ما ذكره فى العبادات ينافى
ما نقلناه عن ابن طاوس وان كان ضعيفا ايضا لما اشرنا اليه سابقا ثم ان القائل بوجوب الاحتياط استدل
بروايات منها قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وفيه بعد سلامة السند وجواز اثبات مثل هذا الاصل
بمثل هذا الخبر ان القائل بوجوب الاحتياط يقول به فى الفتوى والعمل والفتوى بالاحتياط سيما اذا كان حاصلا

من الجمع بين المذاهب كما اشار اليه الشهيد فى القواعد ايضا مشاقا على المكلف وتحميل هذه الكلفة على عباد الله
بمحل الريبة والخوف عن المواخذة مع ان ملة النبى صلعم سمحة سهلة والعسر والحرج منفيان بالكتاب والسنة فالرواية
محمولة على الندب كما يدل عليه كلام المحقق السابق مع ان العدول عن الاستحباب الى الوجوب فيما نحن فيه لا يوجب
بوجب قصد الوجوب فيما يحتمل كونه مستحبا فى نفس الامر وجواز مثل ذلك انما يتم على القول بعدم اعتبار نية الوجه
ولم يظهر من ادلة الاحتياط ان عدم الاعتبار بنية الوجه هو الاحتياط مع قطع النظر عن عدم التمكن مما هو مطلوب فى
الواقع من الجهات الاخر ايضا وصيرورة بعض اجزاء المركب قطعيا لا يوجب قطعيته بنفسه كما مر ذكره مرارا هذا مع انا نعد ما ورد
من الادلة القاطعة فى ان الحكم فيما لم يبلغنا فيه نص ودليل شرعى عام او خاص هو الاباحة كما اشرنا فلا يبقى للرواية حجية
تنهض الى ما يريبنا وكذا فيما تعارض فيه الامارتان فان الادلة من العقل والنقل دلت على ان الحكم فيها التخيير او الاباحة و
الرجوع الى اصل البراءة لتساقطهما فاين الريبة مع انه لو كان الاحتياط واجبا لم تخل الاخبار الواردة فى علاج المتعارضين
عن ذكر الاحتياط والتى ذكر فيها الاحتياط ليست الا قليل منها ودلالتها على الوجوب ايضا ممنوعة مع انه يمكن ان يمنع دلالة
الرواية على المطلوب بان يقال الريبة هنا بمعنى التهمة بمعنى دع ما يوجب وقوعك فى التهمة الى ما لا يوجبه قال الجوهرى
الريب الشك والريبة والريبة ايضا من الامر والاسم الريبة بالكسر وهى التهمة والشك انتهى فيكون مفاد الحديث مفاد قولهم
اتقوا مواضع التهم مع ان الظاهر عدم التعرض فيما نحن فيه وان اردنا التشكيك فان المناسب العمل بالاصل او التخيير
انه عمل بما لا يوجب اليقين بالبراءة لا بما يوجب الشك والحمل على ارادة ان لا نفعل ما يحدث الشك بمعنى انه يبدل اليقين
عدم حصول المامور به بالشك فى حصوله بعيد مع انه يلزم التفكيك بين الريبتين فانه يصير معنى قوله الى
ما لا يريبك الى ما لا يوجد معه شك فى حصول الامتثال وان حصل اليقين بانتفاء عدم الامتثال وانما قلنا ذلك
لان الشك انما يكون بتوهم وحدوثه اذا ثبت هناك يقين سابق واليقين السابق هو عدم الامتثال والمقصود
بالذات ليس ابقاء ذلك العدم بل تحصيل اليقين بتحقق الامتثال واللفظ انما يناسب الاول ولكنه لا يصلح فالظاهر ان المراد
هو ترك ما يوجب التهمة ويرشح طهارة الذيل وتنظافة الساحة واطلاق التهمة على من لم يسلك سبيل الاحتياط بعيد
هذا كله مع ان المطر ان كان الاجتناب عن المشكوك فيه الى المتيقن فهو يشمل ما يحتمل الاستحباب او الكراهة مع الاباحة
فيلزم اما اخراج المستحب والمكروه او ارادة مطلق الرجحان من صيغة الامر لعدم جواز استعمال اللفظ فى معنييه كما
حققناه فى محله والثانى يوجب بطلان الاستدلال والاول بعيد فالاولى حمل الرواية على الاستحباب وكيف كان
فهو لا يقاوم ادلة اصالة البراءة فنحملها على الاستحباب ومنها ما نقل عن امير المؤمنين ع انه قال لكميل بن زياد اخوك
دينك فاحتط لدينك بما شئت وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا يدل الا على الرخصة بقرينة التقييد بمشية
المخاطب غاية الامر الاستحباب فان الظاهر ان المراد حصر الاخ فى الدين ادعاء من قبيل قولهم الاسد زيد يعنى هو
هو وكما ان الاحتياط لحفظ الاخ وتعاطى ما هو مقتضى الحزم كونه فى طبيعتك لا حاجة الى الامر به فكذلك لا بد
ان يكون دينك ولا مانع للك من جهة الشارع من اخذ ما هو حائط له او لتجهد فاخذ بما هو الحائط له ما شئت
ومنها ما رواه الشيخ عن الحسن بن محمد بن سماعة عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد
الصالح ع يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا وتستر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة
ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلى حينئذ او افطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التى فوق الجبل فكتب الى ارى لك
ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة لدينك وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا دلالة فيها على ما نحن فيه

الجبل

اذ الظاهر ان الحمرة المشكوك فيها هي المرددة بين كونها من شعاع الحمرة المغربية او من نور الشمس فوق الافق لاجل
على ذروة الجبل على القول بكفاية استتار الشمس بحيث لا يبقى ضوئها في الجبال والجدران ونحوهما وح فلا ريب
في وجوب الاحتياط لاجل استصحاب عدم الغروب وان شئت فقل لاجل اشتغال الذمة الثابتة بصلوة المغرب على
الظاهر لتحقق الاطلاق اشتغال الذمة ح فان الظاهر من حال المكلف الصحيح السالم المشرف بالوقت الشاك في تحقق
كونه مكلفا بالفعل فيصح ان يقال لو فعل الصلوة ح فلا يبرء ذمته ويبقى شغل ذمته مستصحبا وقد عرفت ان التمسك
بالاصل لا يجوز في مثله وقد ذكرنا في مبحث الامر هل الامر يفقد الشرط ما يوضح هذا المطلب سلمنا لكنها لا تدل الا
على الاستحباب كما لا يخفى على من لاحظ الاسلوب منها ما رواه الشيخ عن علي بن السندي عن صفوان عن عبد الرحمن
بن الحجاج قال سئلت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما جزاء فقال
لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سئلني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم
مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسئلوا عنه وتعلموا وفيه بعد سلامة السند ان ذلك لا ينافي العمل بالاصل
اذ هو مشروط باليأس عن الدليل عند مظنته وهو موقوف على التتبع التام كما سنذكره فكما انا الان لا يمكننا
الحكم باصل البراءة حتى نتفحص عن الادلة فكذلك اصحاب الائمة ع اذ هم ايضا كثيرا ما ظهر لهم ان للشيء حكما بالاجمال
ولم يعرفوه بالتفصيل وعرفوا انهم مكلفون بالسؤال والتحصيل سيما فيما ورد احكامهم في نوعه مثل مسئلة جزاء
الصيد ونحوه وقد عرفت ما يبين هذا المقصد في مبحث الاستقصاء في الفحص عن المخصص ويظهر من ذلك المبحث
بطلان قول من لا يوجب الفحص مط واما ما قيل في الجواب من ان ذلك مما يثبت فيه اشتغال الذمة بشيء مجمل له فردان
والمط فرد واحد معين عند الشارع مبهم عند المخاطب وذلك مما لا خلاف في وجوب الاتيان بما يحصل اليقين ببراءة
فقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه ودعوى عدم الخلاف مع ما عرفت كلام المحقق ره ونقله الاقوال الثلثة كما ترى و
منها ما رواه ابن جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة ره مرفوعا الى زرارة قال سئلت الباقر ع فقلت جعلت فداك
يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ
النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال ع خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما
في نفسك فقلت انهما عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم
فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك
ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به و
ودع الاخر وفيه بعد تسليم السند انه معارض باقوى منه مما دل على التخيير او براءة الذمة عن التكليف من جهة النقل
والرجوع الى الاصل كما سيجيء في اخر الكتاب انشاء الله نعم بل بعض اخبار التوقف الدالة على الاخذ باحدهما من باب التسليم ايضا
الامر يعارض تلك الاخبار الواردة في العلاج وتساقطهما يرجع الى اصل البراءة ايضا فالاولى حمل الرواية مثل نظائرها
على الاستحباب ويؤيد ذلك صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم ع قال سئلته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها
بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال ع لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما ينقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة
بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة فقال احدى
الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله قد حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت وهو في الاخرى
معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث فظهر من الرواية جواز ترك الاحتياط مع امكانه

التحصيل

ان يحصل العلم بانها في العدة وان الاحتياط احسن كما يشعر به كلمة اهون **تنبيه** لا اشكال في جواز اعمال اصل
البراءة قبل الشرع سيما في الاشياء النافعة الخالية عن المضرة بل العقل يحكم بالاباحة فيها واما بعد بعث النبي ص وبسط
الشريعة فلا ريب ان المكلفين يرون كثيرا من المنافع التي لم تبلغ عقولهم الى مضارها منهيا عنها وكثيرا من الامور التي
لم تبلغ عقولهم الى منافعها وحصول الضرر في تركها مامورا بها ففي ما لم يبلغهم حقيقة الامر من جهة عدم كونهم
مجاورين في خدمة النبي ص مستمرين في صحبته برهة دون برهة فكون ذلك باقيا على حالة الاولى وورود حكم فلا يحكم العقل
ح بالاباحة جزما لخوف الضرر الا بعد الفحص والسؤال ثم اذا لم يبلغهم شيء بعد ذلك فيحكم ايضا بالاباحة والبراءة ثم
يتم هذه النتيجة الى زمان الغيبة بل يصير ذلك فيها اظهر فلا يجوز العمل بالاصل من دون تفحص لذلك ولانه يوجب
انطواء باب الشرع في غير الضروريات لو بني الامر عليه ولم يثبت لاعمال اصل البراءة شرط غير ذلك ولكن بعض ائمتنا
ذكر هنا لجواز العمل باصل البراءة واصالة النفي واصالة عدم تقدم الحادث شروطا ثلثة ونحن نذكر ما حرر من كلامه
مما لا يحتاج اليه ولا يمكن توجيهه ونطول الكلام بذكره الاول ان لا يكون اعمال الاصل مثبتا لحكم شرعي من جهة
اخرى مثل ان يقول في الانائين المشتبهين او الثوبين المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب عن احدهما فانه يوجب الحكم
بوجوب الاجتناب عن الاخر او يقول في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كريته الاصل عدم بلوغه كرا فانه يوجب الاجتناب عنه
او يقول في الكر القليل بحجية الحصول الملاقي للنجاسة الاصل عدم تقدم حصول الكرية فانه يوجب الحكم بالنجاسة الثاني
ان لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم مثل ما لو فتح انسان قفصا لطائر فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا
فهربت دابته فالتمسك بالاصل يوجب تضرر المالك ويمكن ان يندرج تحت قاعدة الاتلاف الموجب للضمان او يكون
المراد بقوله ع لا ضرر ولا ضرار بل يشمل ما نحن فيه فلا بد للمفتي التوقف ولصاحب الواقعة الصلح الثالث ان لا يكون
ذلك الامر جزء عبادة مركبة بل المثبت لتلك الاجزاء هو النص وفي الكل نظر اما الاول فلان العقل يحكم بجواز
التمسك باصل البراءة اذا لم يثبت دليل على شيء فاذا فرض كون الاستدلال به موجبا لشغل الذمة من جهة اخرى فلا وجه
لمنعه لان ذلك دليل ايضا وليس ذلك اثبات الحكم من غير دليل مثلا اذا شك في اشتغال ذمته بدين عظيم وكان له مال
يستطيع به الحج لولاه فالتمسك باصالة البراءة عن ذلك الدين يوجب ايجاب الحج عليه وذلك غير مخالف للعقل ولا للنقل
بل هو موافق لهما واما ما ذكره من الامثلة التي اوجبت وقوعه في هذا التوهم فكلها غير منطبقة على مدعاه اما الاول
فلان الدليل قائم على وجوب اجتنابهما من النص والاجماع ولذلك لا يصح التمسك بالاصل واما ما لا دليل فيه بالخصوص
كالدرهم الحرام في دراهم محصورة فلا دليل على وجوب اجتناب الجميع ويمكن جريان الاصل فيه ولا مانع من استلزامه الحكم
بوجوب الاجتناب عن الباقي سيما مع ملاحظة الاخبار الواردة فيه كما تقدم واما الثاني فالظاهر انه فرض فيما حصل
الماء ملاقيا للنجاسة ولا فقد يبقى ماء في الغدير بعد ما كان كثيرا غاية الكثرة فلا معنى للاصل هنا وح نقول ان التمسك باصالة
عدم الكرية صحيح ولا يوجب ذلك الحكم بوجوب الاجتناب مما لاقاه لمعارضته باستصحاب طهارة الماء وطهارة الملاقي ولو
فرض محل يستلزم حكما كما لو اوردنا فيه ذلك الماء نطهيره بحجر فلا مانع من استلزام التمسك باصالة عدم الكرية فيه الحكم
بعدم جواز التطهير منه كما اشرنا سابقا كما ان التمسك باصالة طهارة الماء كما يوجب نفي وجوب الاجتناب عنه يثبت
وجوب التوضي به فلا يجوز التيمم واما الثالث ففيه ان المراد باصل عدم تقدم الحادث التمسك بالعدم الازلي
المعلوم بالنسبة الى وجود ذلك الحادث بعينه فمعنى الاصل عدم تقدم الحادث على الزمان الذي علم بوجوده سواء كان
ذلك الزمان ظرف الحصول في الواقع او ظرف العلم فقط واما اذا لوحظ احد الحادثين بالنسبة الى الاخر فلا يمكن دعوى

اصالة عدم تقدم وجود احدهما على الآخر فان الحادثين المتحققين في الخارج اللذين لم يعلم تقدم احدهما على الآخر فنسبة
التقدم والتاخر في الوجود اليهما متساوية فلا يمكن التمسك باصالة عدم تقدم احدهما على الآخر وهذا هو الوجه في عدم
الجواز نعم يمكن ان يقال اذا استعمل من ذلك الماء ثم علم بالنجاسة وشك في ان الكرية متقدمة على وقوع النجاسة وان الاستعمال
هل كان بعد النجاسة او قبلها يمكن ان يتمسك باصالة عدم تقدم النجاسة على الاستعمال وذلك ليس لاصالة عدم تقدم
احد الحادثين على الآخر بل لان العلم بالنجاسة لما كان متاخرا عن الاستعمال واصالة العدم الملحوظ بالنسبة الى النجاسة مستصحبة
الى ان العلم بها فيقتضي بقاء عدم النجاسة الى حين حصول العلم والاستعمال ايضا قد فرض حصوله في زمان ظن بقاء عدم
النجاسة وهذا لا غائلة فيه اصلا واما الثاني فبيان ان نفي الضرر من الادلة الشرعية المجمع عليها ولا فرق بينه وبين غيره
وقد عرفت انه لا يجوز التمسك باصل البراءة مع ثبوت الدليل بل قبل التفحص عن الدليل فان ثبت الضرر وتحقق اندراج
محل النزاع فيه فلا اشكال في عدم الجواز وان ثبت عدمه فلا اشكال في الجواز وان شك فيه فكذا ايضا لعدم ثبوت الدليل
فلا محصل لما ذكره والمشهور دخول مثال ذلك تحت قاعدة الاتلاف لصدقه عليه عرفا واما شمول قوله لا ضرر ولا ضرار
لذلك فهو موقوف على فهم فقه الحديث فنقول لا ريب انه ليس باقيا على حقيقته يقينا لوجود الضرر في الاسلام في غاية
الكثرة فاما المراد من النفي النهي يعني يحرم الضرر والضرار او المراد ان المنفي هو الضرر الخالي عن الجبران فالقصاص ضرر لكنه
مع الجبران لسقوط عقوبة قتل النفس عدوانا وكذا مقاصة الحق والغرامة عن الغاصب بل يمكن ان يقال انهما ليست بضرر فان
قلنا ان المراد به النهي فلا دلالة له على الضمان في المذكورات لان غايته العقاب على تلك الافعال اما الضمان فيحتاج الى
دليل آخر مثل قاعدة الاتلاف واما على ابقائها على الحقيقة وتقييدها بعدم الجبران فلا بد له على الضمان ايضا لان معنى
الرواية ح لم يجوز الله للعباد ولم يشرع لهم ضررا بغير جبران فكلما رخص فيه الشارع من اقسام الضرر فهو مع الجبران ولا يلزم
ذلك ان كل ضرر يحصل من فعل المكلف وان لم يرخص الشارع فيه فيه جبران فضلا عن تدارك الجبران اذ ليس معنى الخبر لا ينبغي الضرر
الحاصل من المكلف على اي نحو كان بلا جبران بل جعل الله لكل ضرر جبرانا وان فعله المكلف بدون اذن الشارع وان الجبران
لا يتعلق بمال الضار بمثل ما اضر او بنحو ذلك فعلى كلتا الصورتين يجوز اجراء اصل البراءة في عدم الضمان بل وعدم التعزير
ايضا ويندرج في ثمرات المعنى الاول مثل ثبوت خيار الغبن فيقال لزوم البيع وعدم ثبوت الخيار للبائع وعدم رد الثمن
ضرر بالبائع ودفع هذا الضرر يحصل بثبوت الخيار ولكن لا يجري ذلك في مثل الامثلة المذكورة فيقال يجب على المتلف
الغرامة والا لزم الضرر وهو حرام للحديث فان الضرر قد يحصل وهذا عدم تدارك الضرر لا نفس الضرر ويمكن ان يقال
ح يجب تداركه من بيت المال والا لزم الضرر فتعين التدارك من مال المتلف يحتاج الى الرجوع الى قاعدة الاتلاف فهو
خروج عن الاستدلال بنفي الضرر مع ان حكاية سمرة بن جندب المشتملة على هذا اللفظ التي رواها الاصحاب لا يدل
الا على تحريم الضرر وسيجيء ذكرها نعم روى البزنطي في الصحيح عن حماد عن المعلى بن خنيس عن الصادق قال من اضر بطريق
المسلمين شيئا فهو ضامن وهو غير المدعى وقال بعض الافاضل في صورة كون الاضرار ظلما الظاهر مع ملاحظة قوله لا ضرر
ولا ضرار الحكم بلزوم الجبران والزام المضار لما يحكم به اهل الخبرة ثم الصلح او ابراء المستضر تحصيلا لليقين بالبراءة لاحتمال
الزيادة بحسب الشرع وفيه انه ان اراد استفادة ذلك من الرواية فهو ممنوع كما ذكرنا وان اراد من قاعدة الاتلاف فهو
مع انه خروج عما نحن فيه لا وجه للزوم الصلح وغيره مع الرجوع الى اهل الخبرة لان الحكم شرعا ذلك ثم ان ظاهر استدلال
الفقهاء في كثير من المواضع يفيد ان المراد من الرواية عدم اضرار الله تعالى لعباده ايضا كما يظهر من استدلالهم في اخراج المؤن
في الزكوة بنفي الضرر وبخيار الغبن في البيع فان الله تعالى لو جعل البيع لازما فيلزم منه اضراره عبده وهو من اضرار العبيد

بعضهم

بعضهم بعضا ايضا وح فيكون معنى الرواية لم يرض لعباده بضرر لا من جانبه ولا من جانب بعضهم وهذا معنى ثالث للرواية
وهو الاظهر بالنسبة الى الرواية وبالنسبة الى العقل وعمل الاصحاب وهو نظير استدلالهم بنفي العسر والحرج فاذا انجر
الكلام الى هنا فلا باس ان نشرح هذا المقال ونبين جلية الحال فان كلامهم خال عن بيانه ولم نقف في مقالاتهم
شيئا في توضيح هذا المقصد وتبيانه مع انه في غاية الاجمال ونهاية الاشكال فنقول قد تداول العلماء الاستدلال بنفي
العسر والحرج ونفي الضرر في الموارد الكثيرة غاية الكثرة سواء كان الضرر والحرج من جانب الله او جانب العبد والآيات
والاخبار الدالة على نفي العسر والحرج كثيرة وبعضها صريح في العموم واما خبر الضرر فقد ذكر في التذكرة قوله لا ضرر ولا
ضرار في الاسلام ومن طرق الخاصة كثيرة واكثرها في حكاية سمرة بن جندب منها ما رواه في الكافي والتهذيب في الموثق
لابن بكير عن زرارة عن الباقر قال ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط الرجل من الانصار وكان منزل الانصاري
بباب البستان وكان يمر به الى نخلته ولا يستاذن فكلمه الانصاري ان يستاذن اذا جاء فابى سمرة فلما جاء الى رسول
الله صلى الله عليه وآله فشكى اليه فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله صلى الله عليه وآله وخبره بقول الانصاري وما شكاه وقال اذا اردت الدخول
فاستاذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق يمد لك في
الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وليس فيهما في
الاسلام وروى طلحة بن زيد عن الصادق ع قال ان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم وصحيحة البزنطي وقد تقدمت ومعنى العسر
والحرج هو المشقة والشدة والضيق ومعنى الضرر هو ما قابل الانتفاع ويجيء الكلام في تفاوت معنى لفظي الضرر والضرار
والعسر المنفي عن فعل الله تعالى مثل تحتم القعود في الصلوة والافطار في الصوم للمريض وعن افعال العباد كتكليف الولد
والدهما بما يكون حرجا ثم ان تلك المذكورات اما ترد على التكاليف الثابتة نوعها كما ذكر او على نفس التكليف فيتغير
كعدم نجاسة الحديد ثم ان هيهنا اشكالا من وجوه الاول ان نفي المذكورات بعنوان العموم كيف يجتمع مع ما نشاهد
من التكليف بالجهاد والحج والصوم في الصيف الحار والجهاد الاكبر الذي هو مجاهدة النفس وتخليتها عن الرذائل وتحليتها
بالفضائل ودفع الشكوك والشبهات والتوقي عن ادبار الآباء والامهات والثاني ان شامل المذكورات حد او موكول الى
العرف واللغة والثالث انها مثل اصل البراءة واصل العدم وغيرهما فلا يعارض بها الدليل او هي من الادلة
وعلى الثاني فهل يخصص بها سائر الادلة او يرجع الى المرجحات لان بينها تعارضا من وجه والرابع انا نرى بعض التكاليف
لم يرض الشارع فيها بادنى مشقة كما يظهر من باب التيمم وكذا الكلام في الضرر فانا نرى التكليف بالخمس والزكوة
وصرف المال في الحج وهي اتفاق الولد وغيرها وكذا الاشكال من سائر الوجوه فنقول الذي يقتضيه النظر في
مجامع الكلام والظاهر انها بعد حصول القطع بان التكاليف الثابتة الواردة في الشريعة ان العسر والحرج والضرر المنفية
هي التي تزيد على ما هي لازمة لطبايع التكليفات الثابتة من حيث هي التي يعتبرها طاقة متعارف الاوساط من الاناس
الذين هم الاصحاء الخالون عن المرض والعجز والعذر بل هي منفية من الاصل الا فيما ثبت وبقدر ما ثبت وهو ما لا
ينفك عن عامة الناس السالمين عن الامراض والاعراض فنقول ان الله تعالى لا يريد بعباده العسر والحرج والضرر الا ما هو
منه من جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال متعارف اوساط الناس وهم الاغلبون فالباقي منفي سواء لم يثبت اصله
اصلا او ثبت ولكن على نحو لا يستلزم هذه الزيادة ثم ان ذلك النفي اما من جهة تنصيص الشارع كالقصر والاتمام والافطار
والقعود والاضطجاع في الصلوة والتيمم واكل الميتة في الاضطرار والتقية وبيع البيض والبطيخ ونحوهما قبل
الاختبار وثبوت الخيارات في البيع وجواز تزويج المرأة من دون نظر ولا وصف فعلا المشقة الا فارب والمرأة الحياء

واما من جهة التعميم كجواز الاجتهاد في الجزئيات كالقبلة والوقت والكليات كالاحكام الشرعية للعلماء ومنه المذكور
من باب الدليل والاقل فايدة في الاستدلال بها منقول فاعدة لزوم البيع تعارض قاعدة الضرر وبينهما عموم من وجه
بحكم بالخيار نرجعا الثاني من جهة العقل والعمل وغيرهما ولو كانت من باب الاصل لما عارضت الدليل ثم انه يشكل الامر
في الامر او لو استلزم تضرره بتضرر الغير سيما اذا استلزم التصرف في ملكه تضرر الغير وصرح بعضهم بجوازه ح والاولى
ان يقال انه يجوز اذا لم يتضرر الجار مع عدم تضرره بنفسه بتركه واما مع تضرره بنفسه بتركه فهو اولى بعدم الضرر والحادث
بحكم بنفي الضرر ومعظم فلا بد من الاكتفاء باقل الضررين اذا دار الامر بينهما وارجحها اختيارا فلم يظهر وجوب دفع
الضرر عن الجار مع تضرره بنفسه فلاحظ الروايات الواردة في حكاية سمرة فانه ص اراد الجمع بين الحقين بان يستاذن
سمرة في الدخول او يبيع نخلته ما على العنبر ويجوز ذلك فلم يرض فحكم بقطعها ورميها فان تصرف سمرة كان في ملكه ولكن   بفعلها
بحيث يتضرر الانصاري فظهر ان التصرف في ملكه مع تضرر الجار اذا امكن دفعه بحيث لا يتضرر بنفسه حرام منفي نعم لو
قصد الاضرار فهو حرام مطلقا وهو غير ما نحن فيه وهو احد محتملات حكاية سمرة كما يظهر من رواية ابي عبيدة ففي اخرها قال
ما اراك يا سمرة الا مضارا اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه ولكن سائر الاخبار مطلقة لا يمكن حملها على ذلك
للاطلاق وظاهر ايضا نهم على العموم بقي الكلام في معنى الضرر والضرار قال ابن الاثير معنى قوله لا ضرر ولا ضرار اي لا
يضر الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل
الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع
انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع به وقيل هما بمعنى واحد وتكرارهما للتاكيد انتهى وقيل الضرر هو الاسم والضرار المصدر
فيكون منهيا عن الفعل الذي هو المصدر وعن ايصال الضرر الذي هو الاسم ولا يذهب عليك ان حرمة الضرار على المعنى الاول
لا يستلزم حرمة المقاصة مع انه لا يعد ضرارا مع ان الحرام هو المضارة من جهتي واما الثالث فقد ظهر ما بيّنّا
مرضا وما اسلفناه في اوايل الكتاب ما ذكره من اثباته من النص فلا وجه له اذ ورود النص في كون الشيء جزء عبادة لا
يدل على انتفاء غيره واما ما ورد في باب العبادات كصحيحة حماد وبعض الاخبار الواردة في بيان الوضوء فتوابع لانهم
لعدم دلالتها على اكثر الواجبات وعدم تمييز الواجب من المستحب فيها وكذا سائر الاشتباهات التي ليس هنا مقام ذكرها لا يخفى
على من لاحظها فافهم بتمام المهية بضميمة الاصل **قانون** استصحاب الحال وهو كون حكم او وصف يقيني الحصول
في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق والمراد من المشكوك اعم من متساوي الطرفين ليشمل المظنون البقاء وغيره وان كان
مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح في الواقع لان بناءهم في الحجية على حصول الظن ونحن انما عممنا الشك لانا لا نقتصر
في اليقين الا بسبب الاخبار الاتية فلا يضر تساوي الطرفين بل كون البقاء مرجوحا ايضا فالاستصحاب عندنا قد يستند في
حجيته الى الظن الحاصل من جهة اليقين السابق وقد يستند في حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم حصول الظن الا ان
ان الاخبار ايضا مبتنية على الاعتماد بالظن الحاصل من الوجه السابق وهو مشكل واعلم ان الاستصحاب انما
يجري فيما اذا حصل فيه الاحتمال فما علم استمراره او عدم استمراره فليس باستصحاب ولا فرق في ذلك بين الموقت وغير
الموقت ولا بين الاحكام الطلبية والوضعية وما قيل بعدم جريانه في الاحكام الطلبية لانها امر ونهي وكل منهما موقت
او غير موقت وعلى التقديرين اما ان يدل على التكرار اولا وكذا الفور وعدمه ولا معنى للاستصحاب في شيء
منها لان ما يفعل في الوقت وهو بحسب الامر وما يفعل خارج الوقت فهو بفرض جديد وفي غير الموقت فان قيل بالتكرار
فهو من مقتضى التكرار وان لم يقل فهو من مقتضى الامتثال اللازم للطبيعة بعد حصول اشتغال الذمة بها المستلزم

لوجوب براءة الذمة فهو من غرايب الكلام اذ الشك قد يحصل في التكليف في الموقت كمن شك في وجوب اتمام الصوم لو
حصل له المرض في اثناء النهار مع شكه في انه هل يبيح له الفطر ام لا وكذا في صورة الدلالة على التكرار وغيره ومثله المخ
ثم ان الاستصحاب في الاحكام الوضعية على ما ذكره المتوهم لا يجري فيما كان من قبيل الموقت كالحيض والتابيد كالزوجية
ويجري في بعض المطلقات كالتغير بالنجاسة الذي هو سبب لتنجيس الكر والطهارة التي هو شرط لجواز المضي في الصلوة
وانت خبير بان الكلام في الاول يظهر جوابه مما ذكرنا سابقا لامكان حصول الشك فيها والاحتياج الى التمسك بالاستصحاب
واما الاخير فالجريان فيه واضح وهو اما باجرائه في نفس السبب كالو شك في بقاء التغير كالو مزج المتغير جسم طاهر له
لون او في مسببه والمسبب اما هو الحالة الحاصلة من النجاسة المغيرة واما الحكم الشرعي الذي هو وجوب الاجتناب
وقس عليه حال الطهارة فظهر مما ذكرنا ان الاستصحاب يجري في الاحكام الطلبية اللازمة لها ثم ان الاستصحاب ينقسم على
اقسام كثيرة فتارة من جهة الحال السابق انه الوجود او العدم وانه ما ثبت من الشرع او العقل او الحس وان ما ثبت من
الشرع وضعي او غيره وهل يثبت بالاجماع او غيره من الادلة وتارة من جهة المزيل فقد يكون المزيل ثابتا بمعنى انا نعلم ان
له مزيلا في نفس الامر من شانه ازالته وقد يكون ماهيته معلومة لنا ولكن وقع الشك في حصوله وقد يكون معلوما
ويحصل الشك في صدقه على الشيء الحاصل وقد لا يكون لنا معلوما اصلا ونشك في حصوله او في صدقه على شيء حاصل
وقد لا يكون ثابتا بل نشك في ان الشيء الفلاني هل هو مزيل ام لا وسيجيء امثلتها وتارة من جهة حصول الحكم السابق فقد
يثبت الحكم في الجملة ولا يعلم شيء من الاستمرار وعدم الاستمرار اصلا وقد يثبت الحكم مع الاستمرار في الجملة وقد يثبت
الحكم مع الاستمرار المقيد الى غاية معينة واختلف كلام القوم في حجيته وعدمها في المقامات الثلثة قال العضدي معنى
استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحة
الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدمها لعدمها فادته اياه فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر
الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق عند من يرى صحته بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما
اختلف في كونه نصابا لم يكن الزكوة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من السبيلين
انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه الى اخر ما ذكره ويظهر منه ان من قال
بالحجية لم يفرق بين استصحاب حال الشرع وغيره والنفي الاصلي الذي ذكره اعم من البراءة الاصلية التي يسمى استصحابا
استصحاب حال العقل بل يمكن ادراج استصحاب بقاء غير الحكم الشرعي كالرطوبة واليبوسة ايضا فيه لان استصحاب
البقاء لا يتم الا باعتبار استصحاب عدم المزيل فليتامل ولكن المحقق الخوانساري في شرح الدروس في مبحث الاستنجاء
بالاحجار قال وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم الماخوذ فيه الى شرعي وغيره ومثل للاول بنجاسة ثوب او بدن
وللثاني برطوبته ثم قال وذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط اقول ويدخل
في غير الشرعي جميع ما يتعلق بالحكم وغيره مثل مطلق اثبات العدم الذي هو اصل في كل حادث بل في كل ممكن ومنها عدم
نقل اللفظ عن المعنى اللغوي ومد تعدد الوضع وعدم التغير في الماء المتلون وعدم التذكية في الجلد المطروح
مثل اصالة بقاء المعنى اللغوي على حاله واصالة بقاء المفقود وهو يستلزم كون مثل اصالة عدم النقل واصالة
بقاء المعنى اللغوي ايضا خلافيا وبعضهم فرق في استصحاب حال الشرع بين ما ثبت بالاجماع وبغيره فنفى الاول دون
الثاني كالغزالي ونسب المحقق الخوانساري الى منع حجية الاستصحاب بالمعنى المشهور يعني اثبات حكم في زمان لوجوده
في زمان سابق عليه بكلا قسميه اللذين نقلنا عنه ثم قال لعل الظاهر ان حجية الاستصحاب بمعنى اخر وهو ان يكون دليل

شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلا
ثم اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده واستدل
عليه اولا بانه اذا كان امر او نهي بفعل الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن
بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال والخروج عن العهدة فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال
الشك ايضا وهو المطلوب وثانيا بالروايات الآتية ثم قال فان قلت هذا كما يدل على حجية ما ذكرته كذلك يدل على حجية
ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض في زمان آخر بالشك نظرا الى الروايات وهو بعينه ما ذكروه
قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب
اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان آخر لولا عروض شك وهو
ظاهر ثم قال فان قلت هل الشك في كون الشيء مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل اولا قلت فيه
تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في
صدقها على شيء آخر فح لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله
الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الآخر ايضا مزيل ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره انتهى نظير ما
ذكره المحقق في المعارج وقال المحقق السبزواري في الذخيرة بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء المطلق الكثير
الذي سلب الاطلاق عنه بعد ممازجته بالمضاف النجس بان الماء المضاف قبل امتزاجه بالكر كان نجسا فيستصحب الحكم
المذكور الى ان يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض الا باليقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع لان الكر
المعروض بعد سلب اسم الاطلاق عنه ينفعل بذلك المضاف الممتزج به ويرد عليه ان التحقيق ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل
الدال على الحكم فاذا دل الدليل على الاستمرار كان ثابتا والا فلا وههنا المدرك الاجماع على استمرار النجاسة في الماء المضاف النجس
الى زمان ملاقاته مع الماء الكثير حكما بها وبعد الملاقاة فالحكم مختلف فيه فاثبات الاستمرار يحتاج الى دليل لا يقال قول ابي
جعفر ع في صحيحة زرارة ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر يدل على استمرار احكام اليقين
ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين اما ان يكون مستمرا بمعنى ان له دليلا دالا على الاستمرار
بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك في رفعه على اقسام الاول اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن وقع الشك في وجود
الرافع والثاني ثبت ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو فرد له ام لا
والثالث ان معناه معلوم وليس بمجمل لكن وقع الشك في اتصاف بعض الاشياء به وكونه فردا له لعارض كتوقفه على اعتبار
متعدد او غير ذلك الرابع وقع الشك في كون الشيء الفلاني هل هو رافع للحكم المذكور ام لا والخبر المذكور انما يدل على
النهي عن النقض بالشك وانما يعقل ذلك في الصورة الاولى من تلك الصور الاربع دون غيرها من الصور لان
في غيرها من الصور لو نقض الحكم بوجود الامر الذي يشك في كونه رافعا لم يكن النقض بالشك بل انما حصل النقض باليقين
بوجود ما يشك في كونه رافعا او باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان
حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما حصل النقض حين اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا للحكم بسببه لان الشيء
انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها فلا يكون في تلك الصور نقض للحكم اليقيني بالشك وانما يكون ذلك
في صورة خاصة غيرها فلا عموم في الخبر الى آخر ما ذكره وهو ايضا يدل على انه لا يجوز العمل بالاستصحاب الا في بعض الصور
الذي هو ما علم الرافع ولكن الشك في وجوده ويظهر منه في غير هذا الموضع نفي حجية الاستصحاب في الامور الخارجية

مطلقا فحاصل الاقوال يرجع الى ثمانية الاول الحجية مطلقا الثاني عدمها الثالث الحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية
الرابع العكس الخامس الحجية في نفس الحكم الشرعي اذا ثبت بغير الاجماع السادس الحجية فيما اذا كان وضعيا دون غيره السابع
الحجية فيما اذا كان مستمرا الى غاية معينة وحصل الشك في حصول الغاية الثامن الحجية فيما اذا كان الشك في حصول الرافع
المعلوم الرافعية لا غير والاظهر هو القول بالحجية مطلقا كما هو ظاهر اكثر المتأخرين لنا وجوه من الادلة الاول ان
الوجدان السليم يحكم بان ما يتحقق وجوده او عدمه في حال او وقت ولم يحصل الظن بطرو معارض يرفعه فهو مظنون البقاء
وعلى هذا الظن بناء العالم واساس عيش بني آدم من الاشتغال بالحرث والتجارة وبناء الدار والبستان وارسال المكاتيب
الى الامكنة البعيدة والمسافرة الى الجزائر والبلاد الواقعة في السواحل والقرايا وغير ذلك مما يرتكبه العقلاء الاذكياء
من دون لزوم سفه او منقصة عليهم وهذا الظن ليس من محض الحصول في الآن السابق لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز
ان لا يدوم بل لانا لما تتبعنا الامور الخارجية من الاعدام والموجودات وجدناها باقية مستمرة بوجودها الاول غالبا
على حسب استعداداتها وتفاوتها في مراتبها فنحكم فيما لم نعلم حاله بما وجدناها في الغالب الحاقا بالاعم الاغلب ثم ان لكل نوع من
انواع الممكنات بملاحظة زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب فيه افراد ذلك النوع فالاستعداد الحاصل للجدران القويمة
يقتضي مقدارا من البقاء بحسب العادة والاستعداد الحاصل للانسان يقتضي مقدارا منه وللفرس مقدارا آخر وللحشرات مقدارا
آخر ولدود القز والبق والذباب مقدارا آخر وكذا للرطوبة في الصيف والشتاء وهكذا فههنا مرحلتان الاولى
اثبات الاستمرار في الجملة الثانية اثبات مقدار الاستمرار ففيما جهل حاله من الممكنات القارة يثبت ظن الاستمرار في الجملة الحكم
بملاحظة حال اغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت انواعها وظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي
هو من جملتها فالحكم الشرعي مثلا نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الممكن وقد يلاحظ من جهة ملاحظة
مطلق الاحكام الصادرة عن الموالي الى العبيد وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الاحكام الشرعية فاذا اردنا التكلم في
استمرار الحكم الشرعي فنأخذ الظن الذي ادعيناه من ملاحظة اغلب الاحكام الشرعية لانه الانسب والاقرب وان
امكن ذلك بملاحظة احكام سائر الموالي وعزائم سائر العباد ايضا ثم ان الظن الحاصل من جهة الغلبة في الاحكام الشرعية
محصله انا نرى اغلب الاحكام الشرعية مستمرة بسبب دليلها الاول بمعنى انه ليس احكاما آنية مختصة بآن الصدور بل يفهم
من حاله من جهة امر خارجي عن الدليل انه يريد استمرار ذلك الحكم الاول من دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار واذا
رأينا منه في مواضع غير عديدة انه اكتفى حين ابداء الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده كان
من الامر الاول الاستمرار فنحكم فيما لم يظهر مراده من الاستمرار وعدمه بالاستمرار ونقول ان مراده هنا ايضا من الامر
الاستمرار الحاقا بالاغلب فقد حصل الظن بالدليل وهو قول الشارع بالاستمرار وكذا الكلام في موضوعات الاحكام من
الامور الخارجية فان غلبة البقاء يورث الظن القوي ببقاء ما هو مجهول الحال ولما لم يمكن وجود الممكن الا بوجود
علته التامة فنعلم ان غالب الموجودات المستمرة عللها موجودة اما بكون علة الوجود هي علة البقاء على حسب مقتضيات
المعلولات او بتجدد العلة للبقاء بل يمكن ان يكون ذلك في الحكم الشرعي ايضا فانه كما يمكن ان يكون علة البقاء هو
الامر الاول وكان القرائن الخارجية كاشفة عنه يمكن ان يكون علة الاستمرار شيئا آخر وهو نفس القرائن الخارجية
من تنصيص آخر او اجماع على الاستمرار او نحو ذلك والحاصل ان العمدة هو اثبات الظن بالبقاء في كل ما ثبت وقد
اثبتناه من الضرورة والوجدان ومنكره مكابر ولا يهمنا اثبات السبب الباعث على الظن وان كان الظاهر هو الغلبة
على حسب تفاوت العادة المستندة خصوصا الى علل تلك الافراد الحاصلة وانما اللائق بالبحث اثبات حجية هذا الظن

نظراً الى انّ الاصل حرمة العمل بالظنّ الّا ما خرج بالدليل وقد بيّنّا سابقاً في مباحث الاخبار حجية ظن المجتهد مطلقاً الّا ما اخرجه الدليل وانّ هذا الاصل غير مسلّم فانّ دليله ان كان هو الاجماع فهو فيما نحن فيه ممنوع اذ هو اول الكلام وان كان ظواهر الآيات والاخبار فان كان دليل حجية تلك الظواهر الاجماع فحجيتها فيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فان كان هو دعوى القطع بسبب تواتر ما هو حجة انّ غايته تواتر معنى اللفظ في الجملة لا عموماً اذ دعوى القطع بالمعنى كليته فيما نحن فيه ممنوع وان كان دعوى الظنّ والظهور فاين دليل على حجيته الّا ظنّ المجتهد هو موجود فيما نحن فيه وبما ذكرنا ثم غيره عن الاعادة فراجعها واما ما استدل به الآخرون من ان ما ثبت دام فهو كلام خال عن التحصيل وغاية توجيهه ما ذكره المحقق ره قال المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم والعارض لا يصلح رافعاً له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما انّ مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما انّ العارض لا يصلح رافعاً له فلانّ العارض انما احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعاً بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليماً عن رافع وانت خبير بانه اذا المقتضي للحكم الاول ان سلم كونه مقتضياً حتى في الاوان اللاحقة فلا معنى للاستصحاب بل هو محض النص وان فرض كونه مقتضياً في الآن الاول فقط فلا معنى لاقتضائه في غيره وان اخذ كونه مقتضياً في الجملة فتساوي احتمال وجود الرافع وعدمه وتساقطهما لا ينفع في اثبات الحكم في الاوان اللاحقة من جهة المقتضي بل عدم المقتضي هو مقتضى العدم كما تقدم الاشارة الثاني الاخبار المستفيضة عن الائمة الدالة على حجيته عموماً مثل صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك على جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بيّن والّا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابداً ولكنه ينقضه بيقين آخر واليقين والشك في الحديث محمولان على العموم اما على ما اخترناه في محله من كون المفرد المحلّى باللام حقيقة في تعريف الجنس وجواز تعلق الاحكام بالطبايع فواضح لعدم انفكاك الطبيعة عن الافراد واما على القول بالاشتراك او عدم تعلق الاحكام بالطبايع فلعدم القرينة على الفرد الخاص المعيّن واستلزام ارادة فرد ما الاغراء بالجهل فيتعين الحمل على الاستغراق ولا يرد عليه انه يصير من باب رفع الايجاب الكلي لو وقع في حيز النفي لانه بعيد عن اللفظ ويفيد التأكيد بقوله ابداً لتصيّر من باب لا يحب كل مختال فخور مع انّ كون قوله ع ولا ينقض اليقين ابداً بالشك في قوة الكبرى الكلية لاثبات المطلوب يعيّن ذلك ايضا وجعل الكبرى منزلة على ارادة يقين الوضوء بعيد ايضا لان قوله ع فانه على يقين من وضوئه على ذلك فيكون الكبرى ح بمنزلة التكرار ومن ذلك يظهر انّ القول بان سبق حكاية يقين الوضوء يمكن ان يصير قرينة للعهد فيحمل عليه ايض بعيد تماماً مع ملاحظة انّ المعهود هو الشخص لا نوع يقين الوضوء الّا انه يكتب فيه نوع استخدام وهو خلاف الظ والحاصل انه لا يحسن الاشكال في العموم في اليقين وكذا لفظ الشك لانه تابع لليقين والمفهوم من الكلام انّ موضوعهما واحد هذا ولمّا كان من البديهيات الاولية عدم اجتماع اليقين والشك في شيء واحد بل ولا الظن والشك ايض فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره فمعنى عدم جواز نقض اليقين بالشك عدم جواز نقض حكم اليقين فلمّا كان حكم الوضوء في حال تيقنه هو جواز الدخول في الصلوة مثلاً لا يجوز نقضه بالشك في الوضوء ثم انك اذا تأملت في فقه الحديث تعلم انّ نظر الامام ع الى نفي تحقق النوم في الخارج لا الى من نظره الى اثبات الطهارة وتوجهه ع الى بيان ما به يتحقق النوم وغلبته باستيلائه على القلب والاذن دون العين فقط يفيد انه ع اعتبر اليقين في الامور الخارجية ايض وان كان من اسباب الامور الشرعية فلا يعبأ للقول بتخصيص دلالة

الحديث

الحديث باستصحاب الاحكام الشرعية دون الخارجية لانّ ذلك انما هو من شأنهم ع دون تعيين حصول النوم في الخارج حصول الجفاف والرطوبة وامثال ذلك مما يتعلق بها الاحكام الشرعية واما ما ذكره المحقق الخوانساري ره من انّ الرواية لا تدل الّا على ما ثبت استمراره الى غاية من جهة الشرع تمسكاً بانّ المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقض عند التعارض ومعنى التعارض هو ان يكون الشيء موجباً لليقين لولا الشك فقد ورد عليه بانه كك في استصحاب العموم ايضا يعني ما لم يثبت الاستمرار الى غاية ايض سواء ثبت الاستمرار في الجملة او ثبت الحكم على الاطلاق اذ المفروض انّ الكلام ليس فيما كان مقيداً بوقت وما اختص ثبوته بان فانّ الشيء لو فرض علم عروضه في الزمان الذي عرض فيه او عند الحال التي فرض عروضه عندها لكنا قاطعين بالبقاء ايض لانّ عدم العروض انما يكون عند القطع بانه جزء من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول لانّ بقاء المعلول انما هو ببقاء العلة التامة ووجوده انما هو بعلته وحاصل هذا الايراد هو انّه لا انّى على انّ علة الوجود في هذا المعلول هو علة البقاء الى ان حصول الشك يعني يظهر من فرض انتفاء الشك انّ العلة الموجدة هي المبقية فلا يرد الاعتراض على الايراد بان انتفاء الشك انما يستلزم ثبوت اليقين لو ثبت انّ علة الوجود في الآن الاول هو علة الوجود في الآن الثاني ايض فكما انّ انتفاء الشك في الصورة التي فرضها المستدل يوجب اليقين بالحكم بسبب الاستمرار المنصوص عليه من الشرع فكك فيما ذكره القوم انتفاء الشك يوجب اليقين بالحكم مع وجود عدم الواسطة بين الشك واليقين بالحكم السابق فانّ المراد هنا من الشك ما يقابل اليقين السابق وهو اعم من الظن والقطع بانتفاء الحكم السابق ايض ليس كلامنا فيه حتى يتوهم انه اذا انتفى الشك فقد يثبت اليقين بالوجود وقد يثبت اليقين بالعدم بل الكلام انما هو في ثبوت الحكم السابق والشك في زواله بحيث لولاه لثبت الحكم السابق مع الفراغ من انتفاء احتمال القطع بالعدم والحاصل انّ المراد بالشك هنا احتمال زوال الحكم السابق لا مجرد التردد بين الاحتمالين فاذا انتفى هذا الاحتمال لا يبقى الّا اليقين السابق مع انّ ذلك يضر المستدل ايض فانّ الشك فيما فرضه على هذا التقدير اذا فرض انتفاؤه فلا يثبت استصحاباً لاحتمال تحققه في ضمن القطع بعدم الحكم السابق لا باستصحابه لا يقال انّ الشك قد توجه بنفس التحول في الوقت الثاني وفرض عدمه انما هو بفرض عدم الوقت الثاني وهو لا يثبت الّا باليقين في الآن الاول فلم يتحد مورد الشك واليقين بخلاف ما ذكره المستدل فانه اذا فرض انتفاء الشك فيثبت اليقين في محله من جهة نص الشارع على الاستمرار لانا نقول مع انّ هذا الفرض نادر الوقوع سيما في الاحكام الشرعية المفروض عدم ملاحظة اعتبار الآن الاول ولا عدم اعتبار الثاني غاية الامر حصول اليقين في الآن الاول لا بشرط الآن الاول فالعلة المتحققة انما هو ثبوته في ظرف الخارج وانتفاء الشك يحصل مع ملاحظة عدم اعتبار ثانوية الآن الثاني ولا يحتاج الى اعتبار عدم الآن الثاني حتى ينتقل الى الآن الاول ويفيد اليقين في الآن الاول مع امر ورود النقض فيها لو فرض فيما فرضه المستدل ايض ان يصير الآن المتأخر سبباً للشك في ثبوت الاستمرار المنصوص عليه الى غاية معينة هل هو ثابت فيه او يحصل في الآنات المتقدمة عليه حرفاً بحرف والحاصل انّ ما ذكره ره في معنى الحديث يتم لا ينقض اليقين المفروض في زمان الشك الذي لولا الشك لكان ثابتاً بالشك وهو مع انه يجري في استصحاب العموم ليس باولى من ان يكون المراد بالحديث لا ينقض حكم اليقين الثابت سابقاً بسبب الشك كما اشرنا بل هذا اولى واظهر وهو المتبادر من الحديث واما قوله ره في جملة ما نقلنا عنه سابقاً قلت فيه تفصيل مرجعه ليس الى القول بعدم التفرقة بين الصورتين وانّ الفرق انما يتحقق بثبوت الاستمرار الى غاية

وعدمه كما اختاره ادّ كما قد يتوهم بل الى التفصيل في الصورة الاولى والحكم بالفرق بين الشك في كون الشيء فردًا من افراد المزيل مع
كون العلم بكونه ماهية واحدة والشك في تعدد ماهية المزيل ولم يتعرض لبيان الفرق وسنبيّنه وأمّا ما ذكره المحقق
التستري من الفرق بين الاقسام المذكورة في كلامه فهو ايضا لا يرجع الى محصّل فلنذكر اوّلا امثلة للصور المذكورة ثم نتعرض
لابطال الفرق فمثال الاول استمرار علاقة الزوجية مع الشك في موت الزوج واستمرار نجاسة البدن والثوب مع الشك
في الغسل ومثال الثاني استمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشك في كون المذي حدثا اذ الاصل المذي من جهة تعارض
الادلة واستمرار نجاسة البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء مع غسله بماء السبيل المشكوك في كونه ماء ومثال الثالث
كل شيء مجهول الحال الذي منه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام فان الحلال والحرام ماهيتان معلومتان وافرادهما
الواقعية ايضا معلومة متعيّنة في متن الواقع بحيث لو علم انه مغصوب يرى انه حرام ولو علم انه من المباحات الاصلية لحكم
من دون تعدد بانه حلال لكن بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجيين اللذين اوجبا تعذر المعرفة لا يعلم ان هذا الشخص
الموجود المجهول الحال فرد من اي الصنفين ومتصف بايهما ومثال الرابع الشك في كون استحالة الكلب بالملح اذا وقع
في المملحة مطهرا اقول ان دلالة الخبر على الاقسام الاربعة واضحة ولا اختصاص له بالصورة الاولى فان كل ذلك من
موارد نقض اليقين بالشك قوله بل انما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك الى آخره فيه ان المتبادر من الخبر ان
موضوع الشك واليقين ومورديهما شيء واحد فاليقين بوجود المذي مثلا لم يرد على اليقين بالطهارة بل هما امران
متغايران فالشك واليقين كلاهما لا بد ان يلاحظ بالنسبة الى الطهارة فمراده من لا يفرق بين الصورتين وجود المذي بعنوان
اليقين لما كان يستتبع الشك بزوال الطهارة التي كانت متيقنة فقد صدق تواردهما على موضع واحد وهكذا غيره من الامثلة
قوله فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل الخ فيه ان ما كان حاصلا من قبل هو الشك في كون نوع هذا الشيء رافعا
لنوع ذلك الحكم واما الشك في رفع الحكم الخاص فانما حصل بشخص الشك الحاصل من جهة يقين حصول هذا الشيء الخاص فان
حصول ما هو مشكوك في كونه من الرافعات مستلزم للشك في رفع الحكم الخاص بحصول الخاص وهذا الشك لم يكن قبل
ضده فان اليقين انتقض بالشك لا باليقين وهذا تمام ما ذكرنا ظهر ان العلة التامة والجزء الاخير هاهنا هو الشك المسبب
عن هذا اليقين لا نفس اليقين وصحيحة الاخرى وهي مذكورة في زيادات كتاب الطهارة من يب وهي طويلة وفيها مواضع
الدلالة تمامه يقرب من صحيحة المتقدمة وصحيحة الاخرى ايضا وهي مذكورة من باب السهو في الثلث والاربع في الكافي عن احدهما
عليهما السلام قال واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها الاخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين
بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد
بالشك في حال من الحالات وما رواه الشيخ ره عن الصفار عن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم
الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية وما رواه العلامة
المجلسي ره في البحار في باب من لم يتوضأ او شك في شيء من افعال الوضوء عن الخصال عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني
عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين
فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وفي اواخر الخصال وفي حديث الاربعمائة عن الباقر ع عن امير المؤمنين ع قال
من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وعن البحار ايضا ان امير المؤمنين ع قال من كان على يقين
فاصابه الشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ثم قال اصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة
القدماء وان لم يكن صحيحا بزعم المتأخرين واعتمد عليه الكليني وذكر اكثر اجزائه متفرقة في ابواب الكافي وكذا غيره من اكابر

الحديث

الحديث انتهى ولا يخفى ان ما ذكره مع اعتضاد ما يتبعها من الاخبار الصحيحة ودليل العقل يجعلها اقوى من الصحيح باصطلاح
المتأخرين بكثير الثالث الروايات الكثيرة الدالة عليها باجتماعها فانها وان كانت واردة في موارد خاصة لكن استقرائها
والتأمل فيها يورث الظن القوي بان العلة في تلك الاحكام هو الاعتماد على اليقين السابق وهذا ليس من القياس في شيء
بل في كل من الروايات اشعار بالعلية لو لم نقل باستقلاله في الدلالة فلا اقل من انه يفيد ظنا ضعيفا بها فاذا اجتمع الظنون
الضعيفة فيتقوى في غاية القوة ويصدق عليه انه ظن حصل من كلام الشارع لا من التردد والدوران ونحوهما وان شئت
جعلته من عموم ظن المجتهد الذي اثبتنا حجيته والفرق بينه وبين الدليل الاول ان المعتمد في الاول الظن الحاصل بسبب وجود
الحكم في الآن السابق وفيما نحن فيه الظن الحاصل من تلك الاخبار وبان العمل على مقتضى اليقين السابق لازم وان لم يكن
مظنونا في نفسه وبينها فروق بيّن فمن الروايات قول الصادق ع في موثقة عمار كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله ع الماء
بطرق متعددة كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وتقريب الاستدلال بهما على الاستصحاب ظاهر اذا جعلنا المراد ان كل شيء او كل ماء
يحكم بطهارته حتى يحصل العلم باصابة ما يعلم انه نجس اياه مثل الشك في اصابة البول للثوب او الماء وهنالك معنيان آخران
يمكن حمل الروايتين عليهما نظير قوله ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام كما تقدم الكلام فيه فنقول على حملهما على الشبهة
في الموضوع ان الاشياء او المياه بعضها متصف في الخارج بالنجاسة الواقعية التي يعلم ان ملاقيها نجس وبعضها غير متصف
بها ولكن اشتبه حال فرد من الافراد انه من ايهما فنقول ان الشيء المجهول الحال او الماء المجهول الحال يحكم بانه طاهر وانما من حيث
انه مجهول الحال وطاهر من حيث هو هذا الفرد حتى يحصل العلم بانه هو الفرد النجس وعلى حملهما على الشبهة في الحكم الشرعي فنقول
ان هذا الشيء المشتبه الحكم في انه نجس ام لا مثل العصير العنبي بعد الغليان والجسم الملاقي له هل حكمه الشرعي بالخصوص الطهارة
او النجاسة فهو طاهر حتى تعلم انه قذر ومن هذا الباب ما استدل بعضهم على عدم تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسات بقوله
كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وهذا المعنى ابعد المعاني الثلاثة من اللفظ وتوضيح المقام ان قوله ع كل شيء نظيف حتى تعلم
انه قذر يحتمل معاني ثلاثة الاول كل جزئي حقيقي من الاشياء علم طهارته سابقا واقعا او شرعا فهو محكوم بطهارته حتى تعلم انه
صار قذرا ابدا فان ما يتنجس شرعا كما اذا شك عند رشش البول في اصابة الثوب والثاني كل جزئي حقيقي لم يعلم انه هل هو
من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة بسبب ملاقاتها للنجاسة ام من الاشياء الباقية على طهارتها فحكم بكونه من الاشياء
الباقية على الطهارة حتى يعلم انه من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة كما لو اشتبه الثوب النجس بالثوب الطاهر وكذا الكلام
فيما لو اشتبه الجزئي الطاهر العين بنجس العين كالعذرة المرددة بين عذرة الانسان وعذرة البقر والثالث كل
مجهول الحكم بكليته وبشخصه جميعا المحتمل لان يكون حكمه حكم الاعيان النجسة بالذات بكليتها كالكلب والعذرة او حكم
الاعيان الطاهرة بالذات بكليتها كالغنم والظبي وذلك مثل ابن آوى فهو طاهر حتى تعلم انه نجس وكذا المعاني الثلاثة في
قوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر والفرق بين المعنى الثالث والمعنيين الاولين لزوم المفهوم الكلي في ذلك الشيء هنا
اذ الجهالة لم تتعلق بحكم الجزئي من حيث انه جزئي بل من حيث انه كلي او فرد لكلي نظير قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي بخلاف
الاولين وكذا لم يعتبر هنا العلم بالنجاسة من حيث الثبوت من الدليل الشرعي على الوجه الكلي بخلاف السابقين فان العلم
انما يحصل من الامور الخارجية كالبينة والقرائن فهذا من جملة الشبهة في الحكم والسابقان من جملة الشبهة في الموضوع اذا
عرفت هذا وظهر لك الفرق بين المعاني فنقول ان المعاني متغايرة متباينة لا يجوز ارادتها جميعا في اطلاق واحد كما حققناه
في اوائل الكتاب في القول بان كل شيء عام قابل لارادة الكلي والجزئي وكذا العلم يشمل العلم بالكلي والجزئي فيصح ارادة معنى
عام يندرج الكل فيه لا يصلح مع تفاوت اضافة الطهارة والقذارة الى الاشياء وكذا سبب العلم ولا ريب ان كلام المعصوم

متزايد على موارد حاجات المكلفين وقد يختلف موارد الحاجات فقد يمكن انه اراد بسبب موضع الحاجة ان كل شيء طاهر طاهر
باليقين السابق حتى يعلم من الخارج ملاقاته للنجاسة او ان كل شيء مشتبه بين امور طاهرة ونجسة فيحكم بانه من الاشياء الطاهرة
حتى يعلم من الخارج انه من الاشياء النجسة او ان كل شيء يحتمل ان يكون حكمه الشرعي الطهارة او النجاسة فيحكم انه طاهر حتى يعلم
من جانب الشرع ان حكمه النجاسة مع ان المعنى الثالث انسب واوفق باصل البراءة وقد عرفت اشتراط العمل به بالفحص والبحث عن الدليل
بخلاف المعنيين الاولين والتزام انه طاهر في البناء على الطهارة من دون الفحص وهو يناسب المعنيين الاولين لا المعنى الثالث
لانه من المسائل الاجتهادية المحتاجة الى البحث والفحص وادخال المعنيين الاولين في الثالث بان يقال كل شيء مجهول الطهارة
ونجاسته سواء كان كابن آوى والفارة كالجسم الطاهر المشكوك الملاقاة بالنجس او كاحد الانائين المشتبهين فهو طاهر حتى
يعلم من الشرع حكمه فيصير الكل من باب الجهل بالحكم الشرعي ولا ينافي شيء منها لزوم الفحص عن الدليل في غاية البعد من اللفظ والمعنى
والحاصل ان الجهالة بالحكم الشرعي اما جهالة به من حيث الخصوص او جهالة به من حيث اشتباه الحكم في الخصوص بعد وضوحه
في كل من المشتبهين او جهالة محضة مطلقة وكذا العلم الذي يحصل بالحكم يختلف باختلاف الجهالة ولا بد في ارادة كل منها
من ذكر لفظ يدل عليه فلا بد ان يحمل اللفظ على ما هو الظاهر فيه فنقول ظاهر العموم هو العموم الافرادي وارادة الاشخاص
لا الانواع فليس بظاهر في ارادة الكلي ولا الجزئي بملاحظة الكلي فهو يرجع الى المعنيين الاولين والثاني اظهر منهما فالاستدلال
به على المعنى الثالث غير واضح سيما مع ملاحظة ان المتبادر من العلم هو اليقين الواقعي والغالب انه يحصل في الموضوع لا الحكم
فان العلم بالحكم الشرعي غالبا انما هو من الادلة الظنية غاية الامر كونها واجب العمل وهو لا يوجب العلمية الحقيقية ولذلك
قال ع في بيان الحكم المجهول ايضا كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي لا حتى يعلم انه حرام مع ان حمله على المعنى الثالث مع ورود
قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي يكشف على المعنى الاول مع ما ورد من الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك
يشبه التاكيد بخلاف ارادة المعنى الثاني فانه تاسيس كبيان الحل في قوله ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال ومما
يبعد ارادة المعنى الاول ويقربه المعنى الثاني ان الظاهر ان لفظ قذر صفة مشبهة دالة على الثبوت مناسبة لارادة ما
يثبت قذارته بالذات او بسبب الملاقاة لا فعل ماض معناه تجدد حصول القذارة فيفيد ان الشك انما هو في ان الشيء
هو الطاهر او القذر لا في ان الشيء حصل له قذارة ام لا وحاصل المقام ان ارادة معنى عام ليشمل المعاني الثلثة لا
يمكن الا مع التجوز والتكلف الذي لا يناسب الاستدلال والحمل على المعنى الثالث دون الاولين بعيد لفظا ومعنى وكذا
ارادة المعنى الاول دون الثاني وفهم هذا المرام يحتاج الى تامل تام ثم نرجع الى ما كنا فيه ونقول ان انطباق الروايتين
بالمعنى الاول على الاستصحاب ظاهر وكذا على المعنيين الاخيرين ولكنهما يرجعان الى استصحاب حال العقل وهو البراءة
الاصلية واما المعنى الاول فيمكن حمله عليه وعلى استصحاب حال الشرع اذا علم طهارته سابقا شرعا ومنها صحيحة عبد الله
ابن سنان الدالة على طهارة الثوب الذي اعاره الذمي وعدم وجوب غسله لانه اعاره طاهرا ولم يستيقن نجاسته وقد
مر صحيحة الاخرى في شبهة الموضوع وما في معناها الى غير ذلك من الروايات الرابع انه ثبت الاجماع على اعتباره في بعض
المسائل كتيقن الطهارة والشك في الحدث وعكسه وتيقن طهارة الثوب والجسد والشك في نجاستهما وطهارتهما وثبات
الشاهد على ما شهد به ما لم يعلم رافعها والحكم ببقاء علاقة الزوجية في المفقود وكذا الحال في عزل نصير من المراشد وغير ذلك
مما لا يحصى فيكون حجة لان علة علمهم فيها هو اليقين السابق فيجب العمل فيما تحققت علته او لانه اذا ثبت حجيته في بعض
المسائل فكذا في البواقي لعدم القائل بالفصل وقد اورد عليه بان العلة لعلها كانت في خصوصها نص او اجماع او غير ذلك فدعوى العلية مم
وكذا دعوى الاجماع المركب اذ غاية ما ثبت لو ثبت ان عملهم انما كان من جهة الاستصحاب والانصاف ان ملاحظة الموارد منه

الكثيرة

الكثيرة يورث الظن القوي لو لم نقل بالعلم بان المناط هو الاستصحاب وبالجملة الادلة التي ذكرناها سيما مع اجتماعها لا
يبقى معها مجال الشك والريب في حجية الاستصحاب وجواز الاعتماد عليه واحتج النافون بالايات والاخبار الدالة
على حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولا دليل على حجية هذا الظن وبانه لا يجوز اثبات المسائل الاصولية باخبار الاحاد و — ولا دليل م
ربما منع بعضهم حصول الظن منه ايضا وقد عرفت الجواب عن ادلة حرمة العمل بالظن في باب خبر الواحد واثبات حجية ظن المجتهد
مع انك قد عرفت دلالة الاخبار عليه ايضا بل الحق ان حجية الاخبار ايضا لا يثبت الا باثبات حجية ظن المجتهد كما بيناه ثم
واما ان المسئلة الاصولية لا تثبت بالظن فقد عرفت ان التحقيق خلافه ثمة ايضا واما انكار حصول الظن منه فمع انه
مكابرة لا يليق بالجواب مدفوع بعدم الاحتياج اليه نظرا الى الاخبار ايضا حجة القول بالحجية في نفس الحكم الشرعي
دون الامور الخارجية فهو دليل النافين من منع حجية مطلق الظن او نفي الظن ومنع دلالة الاخبار فانه لا يعلم شمولها
للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور الذي ليس حكما
شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشأ الحكم الشرعي بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج بها هكذا افاد المحقق
الخوانساري في حاشية شرح الدروس قال وهذا ما يقال ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به اقول وفيه
ان اليقين والشك عامان سيما في رواية الخصال ويبعد كون المراد بيان حكم الامور الخارجية سيما اذا كان مستلزما
للاحكام الشرعية ثم مع ان عدم جواز نقض اليقين في كلامه ع كما يرجع في الطهارة عن الحدث والخبث الى ابقاء الطهارة
بالمعنيين فيرجع الى عدم النجاسة وعدم وصول النجس وعدم حصول ما يوجب الحدث ايضا كالنوم وغيره كما لا يخفى على
من تامل في الروايات مثل ما في صحيحة زرارة قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت
في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء
وقع عليك فليس ينبغي ان ينقض اليقين بالشك ابدا بل قال المحدث البارع الحر العاملي في كتاب الفصول المهمة في
اصول الائمة بعد ما ذكر جملة من الاخبار التي ذكرناها اقول هذه الاحاديث لا تدل على حجية الاستصحاب في نفس
الحكم الشرعي وانما تدل عليه في موضوعاته ومتعلقاته كتجدد حدث بعد الطهارة او طهارة بعد الحدث او طلوع الصبح
او غروب الشمس او تجدد ملك او نكاح او زوالهما ونحو ذلك كما هو ظاهر من احاديث المسئلتين وقد حققناه في الفوائد الطوسية
اقول ويظهر مما ذكرنا حجة القول بالعكس وجوابه ايضا وحجة القول بنفي الحجية في الحكم الشرعي اذا ثبت من
الاجماع ان ثبوت الحكم في الان المتاخر يحتاج الى دليل ولو كان الاجماع ثابتا في الان المتاخر ايضا لما حصل هناك
فالخلاف في مسئلة المتيمم الذي اصاب الماء في اثناء الصلوة مثلا كاشف عن ان الاجماع لم ينعقد الا على وجوب
المضي في الحال الاول وهو ما قبل رؤية الماء والا لكان المخالف خارقا للاجماع واذا لم يثبت الاجماع والمفروض عدم — المفروض م
دليل آخر على الاستصحاب فلا يثبت الحكم السابق في الان المتاخر وفيه ان هذا الكلام يجري في غير ما ثبت الحكم من
الاجماع ايضا اذ لو كان النص الدال على ثبوت الحكم في الان الاول شاملا للان المتاخر بعمومه فهذا استدلال بالعموم
لا بالاستصحاب وان لم يكن فيه شمول له فلا دليل على ثبوت الحكم في الان المتاخر وهذا الدليل انما يناسب القول
بنفي حجية الاستصحاب مطلقا لا التفصيل والحل انا لا نقول في صورة استصحاب حال الاجماع ان الاجماع موجود في
الان المتاخر ولا نقول ايضا لا بد ان يكون المسئلة في الان المتاخر ايضا اجماعية بل نقول ان الاجماع ايضا كالنص كاشف
عن حكم واقعي او جنس صدور الحكم عن الشارع بثبوت الحكم ولم يقيد ثبوت الحكم بالان الاول بان يكون الاجماع شرط
الان الاول وعدم انضمام الان الاخر اليه وكذا النص بل انما ثبت مطلق الحكم في الان الاول وهو لا يقيد

اختصاصه به ثم لا نقول بان علة حصوله في الاوان المتاخرة هو حصوله في الآن الاول لعدم الدليل على ذلك بل
نقول ان الظن حاصل ببقاء ما ثبت في الآن الاول نظرا الى ملاحظة اغلب الموارد وتتبعها وذلك الظن ثم يكشف ذلك
عن كون مراد الشارع في اثبات الحكم هو اثباته مستمرا كما اشرنا سابقا ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ما ثبت بالاجماع وغيره
وحجة التفصيل في الحكم الوضعي وغير الوضعي مع ظهوره وهنه بحيث لا يحتاج الى البيان فقد ظهر مع جوابه تمام وحجة
القول بحجيته اذا كان استمرار الحكم ثابتا من الشرع الى غاية معينة دون غيره فقد عرفت مما نقلناه عن شرح الدروس
وحاصله ان الدليل على الحجية فيما لو ثبت استمرار الحكم الى غاية معينة في الواقع بدون اشتراطه بالعلم بها امران احدهما
الاخبار الحاكمة بعدم جواز نقض اليقين بالشك والثاني انه لا يحصل الامتثال الا باستصحابه الى حصول اليقين
بالغاية وذلك في الوجوب والتحريم وما يستلزمهما من الاحكام الوضعية ظاهر وتامل في الاباحة وما يستلزمها من الاحكام
الوضعية فلان عدم اعتقاد اباحته يوجب عدم امتثال امر الله نعم فان الاعتقاد بما ثبت سنة واجبا كان او مباحا
او غيرهما واجب ولعل نظره الى ان اشتغال الذمة مستصحب وشغل الذمة اليقيني يستدعي لحصول البراءة اليقينية بالاجماع
كما ادعاه بعضهم ورفع الاشتغال لا يحصل الا بالاستصحاب الى الغاية اليقينية فالمكلف به امران نفس الحكم واجراؤه
الى الغاية ولا يحصل الامتثال الا باتيانهما معا فلا يرد عليه ما قيل ان هذا الدليل جار فيما اذا ثبت تحقق حكم
في الواقع مع الشك في تحققه بعد انقضاء زمان لا بد للتحقق منه وهذا هو الذي اجرى القوم فيه الاستصحاب بتقريب
ان الدليل للحكم يحتمل انه اراد منه وجود الحكم في الزمان الذي يشك في وجود الحكم فيه وانه اراد منه عدم وجوده فيه ولا
يحصل اليقين بالبراءة الا بالامتثال في زمان الشك ايضا فان الاتيان الى الغاية جزء المامور به مثلا فيما فرضه فيجاب
فرض استصحاب القوم ففي استصحابهم لم يثبت شغل الذمة الا بالحكم في الجملة ولا ما قيل ان تحصيل القطع والظن
بالامتثال انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف وفي زمان الشك ليس شيء منهما حاصلا لانا نقول لا حاجة
الى دليل اخر يدل على ثبوت التكليف في ان الشك بل التكليف الاول لما كان مركبا لا يحصل الامتثال به الا باتيان
جميع اجزائه سواء بقي اليقين بالتكليف او الظن او الشك والحاصل ان الاستصحاب وان امكن فرض تحققه فيما نحن فيه
لكنه لا حاجة الى تحققه ولا التمسك به وذلك نظير اصل البراءة فكما انه بالذات يقتضي رفع التكليف حتى يثبت التكليف
سواء اعتبر استصحابها ام لا فشغل الذمة ايضا يقتضي ابراءها سواء اعتبر استصحابه ام لا وانما اكتفي بحصول ظن الامتثال
مع ان المعتبر في رفع شغل الذمة اليقيني هو اليقين بالاجماع بينهم على كفاية الظن الاجتهادي الذي هو بمنزلة اليقين
فلو كان حصول الغاية الموصوفة المذكورة بظن معتبر فيكفي في الامتثال وهذا كلام سار في مطلق التكليف ثانيا
ولا اختصاص له باستمرار الحكم وعدمه قال في شرح س بعد كلام في هذا المقام والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على
شيء معين مثلا معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معلومة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن
بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي الشك في وجوده وكذا بلزوم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان
يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية المعلومة فلا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص
او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك
الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ونعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا
يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المرددة بينها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفي الاتيان
بشيء واحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون ذلك الواجب شيئا

معينا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك او غاية معينة في الواقع مجهولة عندنا او غايات كذلك وسواء ايضا تحقق
قدر مشترك بين تلك الاشياء او الغايات وتباينها بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب الشيء
الفلاني ونص اخر على ان ذلك الواجب شيء اخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شيء والاخرون الى وجوب شيء اخر
وظهر بالنص او الاجماع في الصورتين ان ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فحينئذ لم يظهر وجوب الاتيان بهما
معا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر او تباينا بالكلية وكذلك الحكم في ثبوت الحكم
الى الغاية اقول قد اشرنا الى بعض هذه المطالب قبل العثور على هذا الكلام في المبحث السابق واوردنا على
ما نقلنا من بعض كلماته في شرح س ما يدفع به تفصيله هنا بقوله ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم
بذلك الشيء فلاحظ وتامل هذا ولكن التميز بين الموارد ومعرفة ما يجري فيه هذا الاستصحاب اعني لزوم العمل على استمرار
الاشتغال حتى يحصل اليقين بالبراءة وان المكلف به في المردد بين امور هل هو احدها المعين عند الله المبهم عندنا
او المكلف به ان لا يترك مجموع المحتملات فيكفي الاتيان بالبعض امر منهم مشكل والتحقيق ان اثبات الاول في غاية الصعوبة
ونهاية الندرة ان لم نقل بانه غير متحقق وكذلك الكلام في الامر المستمر الى غاية معينة عند الله مبهمة عندنا وقد ذكرنا بعض
الامثلة في المبحث السابق ونقول هنا ايضا لو استدل القائل بوجوب ثلاثة احجار في الاستنجاء بان حكم النجاسة مستمر الى
حصول المطهر الشرعي بالاجماع ولم يتحقق المطهر الا بالثلاثة فيقول لا نم الاجماع على ان النجاسة ثابتة الى ان يحصل المطهر لذم
الشرعي بل انما نسلم على ان الصلوة لا تصح بعد التغوط الا مع حصول احد من اشياء ثلاثة اما الغسل بالماء او التمسح
بثلاثة احجار طاهرة او التمسح بطاهر فلو قال الاجماع ثبت على وجوب شيء وهو احدها المعين عند الله المبهم عندنا
فنقول الاجماع على ذلك مم بل انما يسلم الاجماع على ان ترك مجموع الثلاثة موجب للعقاب وهكذا في كل ما يرد عليك فعليك
بالاجتهاد في كل مورد خاص والعمل على مقتضاه ثم ان ما ذكرناه عن المحقق الخوانساري هو ظاهر ما اختاره المحقق في
في اخر كلامه بعد ما اختار عدم حجية الاستصحاب مطلقا واستحسنه صاحب المعالم ره الا انه قال هذا رجوع عن القول
بالاستصحاب فان اراد الرجوع عن القول بالاستصحاب في جميع الموارد فحسن وان اراد انه رجوع عنه مطلقا كما هو ظاهر كلامه
فهو غير صحيح لما ظهر لك انه ايضا استصحاب الحكم في زمان الشك في الاستمرار وهذا معنى الاستصحاب واما حجة القول الاخير
وجوابه فيظهر مما ذكرنا مفصلا فلا نعيد وينبغي هنا التنبيه لامور الاول ان الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في
مقدار قابلية الامتداد وملاحظة الغلبة فيه فلا بد من التامل في انه كلي او جزئي فقد يكون الموضوع الثابت حكمه اولا
مفهوما كليا مرددا بين امور وقد يكون جزئيا حقيقيا معينا وبذلك يتفاوت الحال اذ قد يختلف افراد الكلي في قابلية الامتداد
ومقداره فالاستصحاب ح ينصرف الى اقلها استعدادا للامتداد وههنا لطيفة يعجبني ان اذكرها من باب التفريع على هذا
الاصل مما الهمني الله تعالى ببركة دين الاسلام والصادعين به عليهم الصلوة والسلام وهو ان بعض سادة الفضلاء الاذكياء
من اصحابنا ذكر لي حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب من اليهود والنصارى من انه تمسك بان المسلمين قائلون
بنبوة نبينا ونحن وهم متفقون على حقيته ونبوته في اول الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه ثم ذكر انه اجاب بما هو
مر انا لا نم نبوة نبي لا يقول بنبوة محمد ص موسى او عيسى الذي يقول بنبوتهما اليهود والنصارى نحن لا نعتقده بل نعتقد
بموسى وعيسى الذي اخبر عن نبوة محمد ص وصدقه وهذا مضمون ما ذكره الرضا ع في جواب الجاثليق فانه قال له ما
تقول في نبوة عيسى ع وكتابه هل تنكر منهما شيئا قال الرضا ع انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته واقرت
به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد ص وبكتابه ولم يبشر به امته قال الفاضل فاجابني بان عيسى بن مريم

المعهود الذي لا يخفى على احد حاله ونخصه او موسى بن عمران المعلوم الذي لا يشتبه حاله على احد من المسلمين ولا اهل الكتاب
جملة بل وارسله الله تعالى نبيا وهذا القدر مسلم الطرفين ولا يتفاوت بثبوت رسالته هذا الشخص وانسانيته بين ان نقول
بنبوة محمد ص ام لا حتى نقول بين هذا الرجل المعهود رسالته بان بحكم الاستصحاب فعليكم بابطاله وبذلك انهم القائل
المذكور في الجواب فتامل تلك مؤمنا فعلت في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسك به في اصول الدين ان
موضوع الاستصحاب لا بد ان يكون متعينا حتى يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهو كلي قابل
للنبوة الى اخر الابد بان يقول الله تعالى انت نبي وصاحب دين الى يوم القيمة وللنبوة الممتدة الى زمان محمد ص بان يقول
له انت نبي ودينك باق الى زمان محمد ص ولان يقول انت نبي بدون احد القيدين فعلى المخالف ان يثبت اما
التصريح بالامتداد الى اخر الابد واني له باثباته والمفروض ان الكلام ليس فيه ايضا واما الاطلاق فهو ايضا في معنى القيد
ولا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق
النبوة اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من بقاء اقل افراده امتدادا واستعدادا كما ذكرنا ولنا نمثل لتوضيح
المقام وهو انا اذا علمنا ان في هذه الغرفة حيوانا ولكن لا نعلم اي نوع من الطيور او البهائم او الحشار والديدان ثم
غبنا عنها مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها اطول الحيوانات عمرا فلو علمنا ان الفرس اطول عمرا من الغنم و
اطول عمرا من الخطاطيف والعصفور من الديدان وهكذا فاذا احتمل عندنا كون الحيوان الذي في بيت خاص اما عصفورا
او فارة او دودة فكيف يحكم بسبب العلم بحصول القدر المشترك باستصحابها الى زمان نعلم بقاء اطولها اعمارا امثالك
بطل تمسك اهل الكتاب اذ على فرض التسليم والتنزل والمماشاة معهم نقول ان القدر الذي ثبت لنا من نبوتهما هو القدر
المشترك بين احد المقيدات الثلثة مع امكان كونها النبوة الممتدة الى زمان نبوة محمد ص فكيف يجري الاستصحاب الى
اخر الابد ثم انك بعدما بينا لك سابقا لا اظنك تزداد علينا امر الاستصحاب في الحكم الشرعي بما ذكرنا في هذا المقام
بان تقول يمكن اجراء الاستصحاب فيها بمثل ذلك وبقوله ان الاحكام الواردة في الشرع انما يعلم جريان الاستصحاب فيها
ان ثبت كونها مطلقات ولم يكن مقيدة الى وقت خاص واختفى علينا او ممتدة الى اخر الابد والذي يجوز اجراء الاستصحاب
فيه هو الاول وذلك لان التتبع والاستقراء يحكمان بان غالب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت في الشرع له حد ليست بآنية
ولا محدودة الى حد معين وان الشارع يكتفي فيما ورد عنه مطلقا في استمراره ويظهر من الخارج انه اراد منه الاستمرار فان تتبع اكثر
الموارد واستقرائها يحصل الظن القوي بان مراده من تلك المطلقات هي الاستمرار الى ان يثبت الرافع من دليل عقلي
او نقلي فان قيل فهذا مردود عليكم في حكاية النبوة قلنا ليس كذلك لان الغالب في النبوة هو التحديد بل انما الذي ثبت
علينا وتسلمه من الامتداد القابل لان يمتد الى الابد هو نبوة نبينا ص مع انا لا نحتاج في اثباته الى التمسك بالاستصحاب
حتى يتمسك الخصم بان نبوته ايضا مرددة بين الامور الثلثة بل نحن متمسكون بما نقطع به من النصوص والاجماع نعم
لو كان تمسكنا بالاستصحاب في الدوام لاستطرد علينا الخصم بما نبهناه عليه فان قيل قولكم بالنسخ يعين الاطلاق
ويبطل التحديد لان انتفاء المدة وعدم بيان الامد ماخوذ من ماهية النسخ وهو بعينه مورد الاستصحاب قلنا انا
نعتمد من مقاصمتنا مع اليهود في تصحيح النسخ وابطال قولهم في بطلانه انما هو من باب المماشاة معهم في عدم تسليمهم
وابطال قولنا بقبح النسخ والا فانا لنحقق ان موسى وعيسى على نبينا وعليهما السلم اخبرا بنبوة محمد ص وكتابنا ناطق به
لا ان نبوتهما مطلقة ونحن نبطلها بالنسخ فلما كان اليهود منكرا لنطق كتابهم ونبيهم بذلك وادعوا دوام دينهم
الظاهر النبوة وتمسكوا بالاستصحاب من باب المماشاة معنا وتمسكوا بابطال النسخ بناء على قبحه فنحن نخاصمهم على

هذا الفرض

هذا الفرض في تصحيح النسخ وهذا الايضا مما اوردناه عليهم في تمسكهم بالاستصحاب فان قيل احكام شرع عيسى مثلا
مطلقات والنسخ يتعلق بالاحكام قلنا اطلاق الاحكام مع اقترانها ببشارة عيسى برسول بعده اسمه احمد لا ينفعهم
لاستلزامه وجوب قبول رسالته ص وبعد قبوله فلا معنى لاستصحاب احكامهم كما لا يخفى فافهم ذلك واغتنم الثاني
قد عرفت ان الاستصحاب المصطلح لا يتحقق الا مع حصول الشك في بقاء الحكم السابق فاعلم ان ذلك الشك انما
يحصل بسبب حصول تغير ما في الموضوع اما في وصف من اوصافه مثل القلة والكثرة في الماء القليل المتنجس اذا
تمم كرا او في سببه كالكر المتغير بالنجاسة اذا زال التغير من قبل نفسه او في حال من احواله كالاناءين المشتبهين فان
الاجتناب عن الاناء النجس في حال العلم به كان واجبا وحصل الشك في الوجوب بسبب حصول الجهالة في وقت
الاشتباه واما مع تغير حقيقته فظاهرهم انه لا مجال للاستصحاب وذلك مناط قولهم بان الاستحالة من المطهرات
وربما يستدل على ذلك بان النجس والحرام مثلا انما هو الكلب والعذرة مثلا لا الملح والدود والتراب والرماد مثلا
اذا انقلب الكلب في المملحة بالملح او العذرة بالدود او التراب او الرماد ومن هذا القبيل استحالة النطفة بقرا
او غنما والماء النجس بولا لحيوان ماكول اللحم وفيه اشكال من وجهين الاول ان المناط في الحكم ان كان هي التسمية
فاذا تحول الحنطة النجسة طحينا او خبزا او اللبن سمنا فيلزم طهارتها وهو باطل جزما وان كان المناط تبدل الحقيقة
والماهية فالدليل عليه ثم ما ذا معيار تبدل الماهية والحقيقة فانهم يحكمون بطهارة الرماد دون الفحم وطهارة
الخمر بانقلابه خلا فما الفرق بين الامرين بل تبدل العذرة بالفحم ليس باخفى من تبدل الخمر بالخل وان لوحظ فيه تبدل
الخواص بالمرة ففي ذلك ايضا غموض لا يمكن ضبطه غالبا ويمكن ان يقال المعيار هو تبدل الحقائق عرفا لا محض تغير الاسم
وهذا انما يتم فيما كان مقتضى الحكم هو نفس الحقيقة كالعذرة والكلب فان تعلق الحرمة والنجاسة في امثالهما من
النجاسات عينا هو ذاتها فيتبع ثبوت الحكم ببقاء الحقيقة ومع انتفاء الحقيقة فلا حكم فكانه قال الشارع الكلب
نجس او حرام ما دام كلبا والعذرة نجس ما دامت عذرة فاذا استحال ماهيته فينتفي الحكم والحق بعض الفقهاء
المتنجس كالخشب المتنجس بالنجس بالاولوية وفيه نظر فان من الظاهر ان نجاسة الخشب ليس لانه خشب بل لانه فيه نجاسة
بلا ترجيح لا في نجاسة وهذا العنوان والحاصل ان الحقايق المخالفة عرفا كالعذرة والتراب والرماد لها احكام
مستقلة براسها سواء كانت متوافقة في الحكم او متخالفة واما مسمى ماهية كالطحين للحنطة او مصنوعها كاللحم
المطبوخ والخبز ونحو ذلك فلا يتبدل بذلك حقيقتها عرفا كما لا يتبدل حقيقته ايضا فما يثبت تبدل حقيقته
عرفا فينتفي فيه حكم الاستصحاب لثبوت التعارض بين ما دل على حكم حقيقة المستحال اليه وما يستصحب من حكم
المستحيل بعموم ما دل على طهارة التراب والدود والملح وحليتها يعارض استصحاب النجاسة وستعرف ان
الاستصحاب من حيث هو لا يعارض الدليل من حيث هو مع ان حصول الظن بالبقاء في مثل ذلك ممنوع ولا لزم الاتحاد
ايضا غير واضح اذ حكم اليقين انما كان ثابتا للشيء اخر والذي لا يجوز نقضه بالشك هو الحكم المتعلق بالمتيقن الثاني
ولم يبق بحاله حتى نحكم بعدم جواز نقض حكمها فما حصل الجزم بالاستحالة العرفية فيحكم بانقطاع الاستصحاب فيه
وما حصل الجزم بعدمه فيجزم بجريان الاستصحاب فيه وما حصل الشك فيه فيرجع الى سائر الادلة ثم الى الاصل وما
ذكرنا يعرف الكلام في الانتقال مثل انتقال دم الانسان الى بطن القمل والبرغوث والبق وهنا وان كان تبدل
الحقيقة في غاية الخفاء سيما في اوائل مص هذه الحيوانات للدم وخصوصا في العلق ولكن اطلاق دم الحيوان الغير
ذي النفس على هذا الدم مع عدم تصور دم لا غلب هذه الا ما في بطنها من جهة المص يوجب الحكم بالطهارة وتوجه

عرض

والحرمات

يرجع الكلام في امثال ذلك الى وجود المعارض لا عدم امكان جريان الاستصحاب ولذلك توقف بعض المتاخرين في افادة
تغير الموضوع في ترك العمل بالاستصحاب وتامل في كون تغير الموضوع قاطعا للاستصحاب **التنبيه الثالث** ذكر بعض المتاخرين
للعمل بالاستصحاب بعض الشروط مثل ان لا يكون هناك دليل شرعي اخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني
والا فتعين العمل بذلك الدليل اجماعا ومثل ان لا يعارضه استصحاب اخر اقول ان اراد من الدليل ما ثبت رجحانه
على معارضه فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب بل كل دليل عارضه دليل اقوى منه ترجح عليه فلا حجية فيه ويعمل على
الدليل الراجح فلا مناسبة لذكر ذلك في شرائط الاستصحاب وان اراد من الدليل ما يقابل الاصل ففيه ان الاجماع
على ذلك ان سلم في اصل البراءة واصل العدم فهو في الاستصحاب ممنوع الا ترى ان جمهور المتاخرين قالوا ان مال المفقود
في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته استصحابا للحال السابق مع ما ورد من الاخبار المعتبرة بالفحص اربع سنين ثم
التقسيم بين الورثة وعمل عليها جماعة من المحققين فكيف يدعى الاجماع على ذلك وان اراد ان الاستصحاب من حيث انه
استصحاب لا يعارض الدليل اللفظي من حيث هو اجماعا فله وجه كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض الخاص من حيث انه
خاص والمفهوم من حيث انه مفهوم لا يعارض المنطوق كذلك وذلك لا ينافي تقديمه على الدليل من جهة الاعتضاد الخارجي
كما هو كذلك في العام والمفهوم ايضا ثم ان اخذنا كون الحكم مظنون البقاء في تعريف الاستصحاب فلا معنى لجعل عدم الدليل
المعارض شرطا لفقد الظن مع الدليل على خلافه فلا استصحاب وان لم ناخذ الظن في ماهيته فنقول ان جعلنا وجه حجية
الاستصحاب هو الظن الحاصل من الوجود الاول فاذا تحقق دليل يبدل الظن بالوهم فهذا يبطل الاستدلال به وتصحيح ان
بقي عدم الدليل شرطا لجواز العمل به اذ ليس هناك ظن بالبقاء حينئذ ولكن يرد عليه انه لا اختصاص له بالاستصحاب كما
اشرنا سابقا وان جعلنا مبناه هو عدم جواز نقض اليقين الا باليقين كما هو مدلول الاخبار فاذا ثبت دليل على رفع
الحكم فان كان يقينيا واقعيا فهو ليس غير يقين يرفع اليقين وهو مقتضى مدلول تلك الاخبار ولكن ان كان ظنيا او
العمل به كالدليل فلا ريب ان عدم اليقين بالخلاف شرط في العمل باليقين السابق وهذا ايضا يرجع الى اشتراط العمل باحد الدليلين
بعدم ما يوجب بطلانه من يقين على خلافه او ظن اقوى منه ولا اختصاص له بالاستصحاب وان شئت توضيح الكلام
على نحو ما ذكرنا فقل المراد ان الظن الاستمراري لا يقاوم الظن الاطلاقي على الوجه الاول وعدم جواز نقض اليقين الا باليقين
بعموم الاخبار لا يقاوم ما يدل على نقض ذلك اليقين بالخصوص فضعف الاستصحاب اما من جهة كونه استصحابا بالحكم
لا حكما مستقلا واما من جهة انه عام لثبوته من عموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين الا باليقين ولا يقاوم
ما دل على نفي مورده بالخصوص وذلك لا ينافي جواز العمل به في بعض موارد الدليل النافي للحكم بالخصوص من جهة
المرجحات الخارجية كما اشرنا وبما ذكرنا يظهر حال اشتراط عدم معارضته لاستصحاب الاخر ثم ان تعارض الاستصحابين
قد يكون في موضع واحد كما في الجلد المطروح فان استصحاب الطهارة الثابتة حال الحيوة يقتضي طهارته واستصحاب
عدم التذكية يقتضي كونه ميتة المستلزمة للنجاسة وقد يقرر بان الموت حتف الانف والموت بالتذكية كلاهما
حادثان في مرتبة واحدة واصالة عدم المذبوحية الى ما بعد الموت يقتضي النجاسة لاستلزامه مقارنته مع الموت حتف
الانف واصالة عدم تحقق الموت حتف الانف الى زمان الموت يقتضي مقارنته للتذكية المستلزمة للطهارة فان
ثبت مرجح لاحدهما فهو والا فيتساقطان والتحقيق ان تساقطهما انما هو في محل التنافي والا فيبقى كل منهما على مقتضاه
في غيره وكذا اذا حصل الترجيح لاحدهما في محل التنافي لا ينفي حكم الاخر في غيره فيمكن ان يقال في مثله انه لا ينجس الملاقي له
مع الرطوبة ولكن لا يجوز الصلوة معه ايضا وتمام ترجيح الطهارة الاصل واستصحاب طهارة الملاقي في غير ذلك ومما يعا

عدم جواز

عدم جواز الصلوة معه استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة والشك في تحقق السبب الشرعي وقد يكون في موضوعين مثل
الموضع الطاهر الذي نشر عليه الثوب المغسول من المني ثم شك في ازالة النجاسة فيحكم بطهارة الموضع وجواز التيمم والسجود
عليه لاستصحاب طهارته السابقة ووجوب غسل الثوب ثانيا وعدم جواز الصلوة فيه لا يقال ان الثوب محكوم بنجاسته
شرعا للاستصحاب وكل نجس لاقى مع الرطوبة ما يقبل النجاسة ينجسه لانا نقول المحل ايضا بعد الملاقات محكوم بطهارته
شرعا للاستصحاب مع ان كلية الكبرى ممنوعة وانما المسلم في منجسية المتنجس هو غير ما ثبت نجاسته من الاستصحاب وكون
المحل مما يقبل النجاسة ممنوع ايضا ثم من هذا الباب ايضا الصيد الواقع في الماء القليل بعد رميه بما يمكن موته
به واشتبه استناد الموت الى الماء او الى الجرح فيتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب عدم حصول التذكية
اعني الموت بالمذكي الشرعي المستلزم لنجاسته والاقرب هنا ايضا العمل بهما في غير مادة التنافي لاستحالة الحكم بطهارة
الماء ونجاسته لكن يمكن الحكم بطهارة الماء وحرمة الصيد اما نجاسة الصيد فيأتي فيه الكلام السابق في الجلد المطروح
وذلك يصير مرجحا اخر لطهارة الماء ايضا مع سائر المرجحات واعمال الاصلين المتنافيين في غير موضع التنافي في الشرع كثير
فقد يحكم بحرمة الجماع لاحد الزوجين وحليته للاخر بان اقرت على نفسها بما يحرمه عليها وانكر الزوج ونحو ذلك **قانون**
الاستقراء هو الحكم على الكلي بما وجد في الجزئيات وهو اما تام واما ناقص اما الاول فهو ما وجد الحكم في جميع جزئياته
مثل ان يقال الجسم اما حيوان او نبات او جماد وكل منها متحيز فكل جسم متحيز وهو الذي يسمونه بالقياس المقسم وهو يفيد
اليقين ولا ريب في حجيته لكنه مما لا يكاد يوجد في الاحكام الشرعية واما الثاني فهو ما ثبت الحكم في الاغلب وهو
مما يفيد الظن الغالب ويتفاوت الظن الغالب فيه بتفاوت مراتب الكثرة وربما يصير الظن متاخما للعلم وامثلته في
الشرع كثيرة منها الحكم بقبول شهادة العدلين ومنها الحكم بان كل صلوة واجبة لا يجوز ان يفعل على الراحلة لان كل
ما وجدناه من افرادها فهو كذلك فنحكم على الكلي بذلك ويترتب عليه استحباب الوتر لجوازها على الراحلة والظاهر انه حجة
لافادته الظن بالحكم الشرعي وقد اثبتنا شرعا ان ظن المجتهد حجة وليس ذلك من باب القياس حتى يشمله ادلة حرمته
كما لا يخفى **قانون** القياس في اللغة التقدير والمساواة كما يقال قست الارض بالقصبة اي قدرتها وفلان لا
يقاس بفلان اي لا يساوي وفي الاصطلاح اجراء حكم الاصل في الفرع لجامع بينهما وهو علة لثبوت الحكم في الاصل وهي اما
مستنبطة او منصوصة اما الاول فيتحقق الكلام فيه ثم اما الاول فمذهب الاصحاب كافة عدا ابن الجنيد من قدمائنا في اول
امره وبعض العامة الى حرمة العمل به وذهب الاخرون الى جوازه وربما يستدل على الحرمة بالايات والاخبار الدالة على
حرمة العمل بالظن ويرد عليه ما مر من انها ظاهرة في اصول الدين مع انا اذا اثبتنا جواز العمل بظن المجتهد مطلقا الا
ما اخرجه الدليل فلا يتم الاستدلال بها ايضا اذ خروجه بعد التسليم انما نسلم مع عدم انسداد باب العلم فالاولى الاستدلال
بالاخبار المتواترة على ما ادعاه جماعة من اصحابنا ودونها العامة عن النبي ص والخاصة عن ائمتهم ع منها ما نقله البيضاوي
وغيره عنه ص انه قال تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس واذا فعلوا ذلك فقد ضلوا ومنها
ما رواه صاحب المحصول انه ص قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال
ويحللون الحرام واما اخبار الخاصة فكتبهم مشحونة بها لا حاجة الى نقلها وما تراه في بعض اخبارنا من عمل ائمتنا ع
بالقياس فهو اما من باب التقية او الجدال بالتي هي احسن ولتعليم اصحابهم طريق دفاع المخالفين كما لا يخفى على المتبصر
بل حرمته ضروري من المذهب بحيث لا يتخالجه شك ولهذا فانا نرى علمائنا في جميع الاعصار والامصار ينادون
في كتبهم الاصولية والفقهية بحرمته مسندا اياها الى ائمتهم ع فنحن نثبت ولا حرمة العمل بالقياس كسائر اصولنا

ومنعنا بالاجماع والضرورة والاخبار المتواترة ثم نقول ان الاصل في الاحكام الفقهية جواز العمل بالظن الا انه
يحرم العمل بالظن الا ما اثبته الدليل فانه طريق لا يكاد يمكن اتمامه كما شرحناه مستوفى في مباحث الاخبار وبذلك يتخلص
عن الاشكال في ان دليل وجوب عمل المجتهد بالظن عقلي قطعي مبني على لزوم تكليف ما لا يطاق وترجيح المرجوح لولاه والعقلي
القطعي لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى من ذلك القياس او نقول ان ما ذكروه من طرق استنباط العلة في القياس مما لا
يفيد الظن سيما بعد ملاحظة ما ورد في الاخبار وكلمات اصحابنا الاخيار من المنع عنه سيما مع ملاحظة ان مبنى
الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المتفقات فنظير ان الله حكم باتحاد المنزوح من البئر لنجاسة الكلب والخنزير والشاة
وباختلافها الابوال النجسة والمني والبول وجمع في موجبات الوضوء بين النوم والبول والغائط وحكم بحرمة صوم العيد
ووجوب ما بعده وملك كل حر وامر بقطع اليد للسارق دون الغاصب وامثال ذلك مما لا يعد ولا يحصى ومع ذلك كيف
يحصل الظن بعلة الحكم من دون تنصيص الشارع العالم بالحكم الخفية والمصالح الكامنة سيما مع ملاحظة مثل قوله تعالى
فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا
عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما الآية فانه يدل على ان علة التحريم عصيانهم لا وصف ثابت في المذكورات وايضا
ان منع حصول الظن بكثير من الطرق التي ذكروها مكابرة فالاولى الاعتماد على الجواب الاول واما الاثبات فلا يثبت
جواز القياس ولا امكان القياس منافيا للقول بالتحريم ولم يقل به احد ايضا سنبين ان علة الحكم قد تكون غائية
وقد تكون فاعلية وقد تكون مادية فالقياس ح يرجع الى ملاحظة العلة الباعثة على التحريم وهو العصيان الا بالنسبة الى
حسن وقبح في نفس الفعل فيمكن ان يقاس غير اليهود من الظالمين عليهم في حرمة الطيبات لاشتراكهم في الظلم والعصيان
احتجوا بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان العبور لغة المجاوزة والقياس عبور عن حكم الاصل الى الفرع وفي
الاستدلال من البعد والتمحل ما لا يخفى على ذي بصيرة بل الظاهر من الاعتبار الاتعاظ وان كان فيه ايضا مجاوزة عن
من حال الغير الى حال نفسه سلمنا لكن سياق الآية يقتضي ذلك قال الله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
فاعتبروا يا اولي الابصار فاذا اريد منه ح مجاوزة من حكم الخمر الى النبيذ او من البر الى الذرة لكان في غاية البعد عن
الاستفادة ولا يليق ذلك بجاهل فضلا عن عالم فضلا عن الله تعالى وبقوله تعالى ان انتم الا بشر مثلنا مع انه تعالى لا يرد عليهم
القياس وتبعه مع منع عدم الرد لقوله تعالى حكاية عن الرسل ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده
ان كون ذلك استدلالا بالقياس مم بل يجوز ان يكون مرادهم ان النبي ص لا يمكن ان يكون بشرا لعدم قابلية البشر لهذه
الرتبة او ان ايثاركم علينا في النبوة ترجيح بلا مرجح مع ان ذلك استدلال بالقياس في العقليات وقياس القياس في
الاحكام الشرعية التي هو محل النزاع بالعقليات يتضمن مصادرة لا يخفى اذ المنكر ينكر القياس في الجميع واحتجوا
ايضا ببعض الاخبار الضعيفة دلالة وسندا وبعمل الصحابة شايعا من دون نكير وهو مم بل نقل خلافه عن ابي بكر
وعمر وابن عباس وغيرهم وبالجملة فطريقة بطلانه عندنا من جهة مذهب ائمتنا تغنينا عن اطالة الكلام في هذا المرام
بالنقض والابرام وذكر شرائط القياس واقسامه واحكامه فلنكتف في هذا الباب بذكر مسئلتين الاولى في
حجية المنصوص العلة اعني ما استفيد علة الحكم من كلام الشارع فيما لا يستنبط من العقل سواء كان صريحا وهو
مصطلحا بمعنى مقابل الظاهر كقوله لعلة كذا او لاجل كذا او كان ظاهرا مثل دلالة التنبيه والايماء كما سيتبين ويمكن
ان يراد به المعنى المقابل للظاهر فيكون مقابلا لدلالة التنبيه كما يظهر من بعضهم حيث لا بد من ذكر دلالة التنبيه على حدة
واختلف الاصحاب في حجيته فمنعه المرتضى ره واثبته الآخرون وقال المحقق ره اذا نص الشارع على العلة وكان هناك

المسئلة الاولى

شاهد

شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا ولعل مراده
بشاهد الحال ما يفيد القطع كما فهمه بعض المتاخرين ولكن عبارة الشهيد في مبحث الصلوة في ملك الغير تشهد بانه
يريد من شاهد الحال اعم مما يفيد الظن حيث جعل من افراد الماذون فيه ما حصل الاذن بشاهد الحال كما اذا كان
هناك امارة تشهد بان المالك لا يكره واعترضه في المدارك بان ذلك لا يكفي بل يلزم العلم بالرضاء واما كلام
العلامة فليس فيه هذا القيد بل اطلق وقال ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وان قلنا
ان مراد المحقق من شاهد الحال الدال على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة كون المقام خاليا عما يفيد اشتراط امر
اخر في سببية الحكم فيرجع كلام الجميع الى ما هو ظاهر كلام شرذمة وكيف كان فوجه حجية ما ذكره المحقق ظاهر لان التعليل حينئذ يصير
بمنزلة كبرى كلية ينضم اليها صغرى وجدانية فقوله ان معنى قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر ان الخمر حرام لانه مسكر وكل
مسكر حرام فنقول ان النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فهو حرام واما وجه اطلاق شرذمة فهو ان المتبادر من التعليل هو ذلك
فاعتبار القيد الذي ذكره المحقق لغو لخروج ما لم يكن على ظاهر التعليل عن محل النزاع فلا يرد ما اورده الخراساني بان
ذلك ان قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر معناه المتبادر لانه من افراد المسكر ومن مصاديقه لا لانه هذا الفرد الخاص
من المسكر وكذلك قوله حرمت الخمر لاسكاره المتبادر منه لاجل الاسكار الحاصل في الخمر لا غير الاسكار لا لاجل الاسكار
المختص بالخمر لا للاسكار الحاصل في غيره وتوضيح ذلك ان الفقيه قد يكون للصفة وقد يكون للموصوف فاذا لاحظنا
كون الخمر من افراد كليات متعددة كالمايع والمسكر الحاصل من العنب فاذا اضفنا احد الكليات اليها فقد نريد بها
مقصودية حكم عليها من جهة كونها من افراد ذلك الكلي دون غيره من الكليات فتحريم الخمر لاجل اسكاره لا لاجل
ميعانه ولا لاجل كونه من ماء العنب فقد نريد مقصودية الحكم عليها من جهة تحقق ذلك الكلي في ضمن هذا الفرد
لا الفرد الاخر فتحريم الخمر لاجل الاسكار المختص بها لا لاجل مطلق الاسكار فلا بد ان يلاحظ ان المتبادر من
اللفظ اي المعنيين والانصاف ان المتبادر هو المعنى الاول والثاني في غاية البعد بل هو محض احتمال لا يلتفت
اليه ومن ذلك ظهر بطلان حجة المانعين وهو ان العلة كما يمكن ان يكون هو الاسكار في المثال المذكور فيحتمل
ان يكون هو اسكار الخمر بحيث تكون الاضافة الى الخمر معتبرة في العلة فان لم نقل بحصول القطع بذلك فلا ريب
في حصول الظن القوي والظن المستفاد من دلالة الالفاظ لا ريب في حجيته ولا اشكال في جواز العمل به وليس الظن
الحاصل منه اضعف من سائر الظنون وانما دعى المحقق وامثاله الى اعتبار هذا القيد الى ما هو ظاهر كلامه من اعتبار شاهد
الحال على سقوط اعتبار غيرها الخوف من الوقوع في القياس وانت خبير بان هذا ليس بقياس بل هو مدلول
كلام الشارع فهو في الحقيقة قضية كلية مستفادة من الشرع يندرج تحتها ما هو من افراده وعلى فرض التسليم لتسميته من م
قياسا فلا دليل على حرمته والحاصل ان الاجماع والضرورة لم يثبتا في حرمة العمل بهذا القسم من القياس لو سلم
كونه قياسا وكذا الكلام في المسئلة الآتية لو جعلناها من القياس واما الاخبار فكذلك لانها موقوفة على ثبوت
الحقيقة الشرعية للفظ القياس في هذا القسم او ان مرادهم من الاخبار ما يشمل ذلك ولم يثبت الحقيقة الشرعية فيه
ولم يعلم ان مصطلح زمانهم ايضا ذلك والقدر المتيقن هو القياس المستنبط سيما ومن المعلوم ان ردعهم
انما كان عن العمل بما احدثوه وابدعوه من قبل انفسهم ومن جهة عقولهم القاصرة لقصر العقول عن البلوغ الى
مصالح الاحكام الخفية ولم يتمسك من تمسك بذلك فيما نحن فيه الا من جهة الاعتماد على كلام الشارع غاية الامر
التشكيك في الدخول وعدم الدخول فلم يثبت الحرمة واما الجواز فيمكن اثباته لاندراجه تحت عموم ظن المجتهد

او نقول انّ التشبيه بين ما دلّ على حرمة العمل بالقياس ووجوب العمل به لولا الاخبار تعارض من وجه وذلك نوعٌ
لاعتضاده بالاصل والشهرة وغيرهما ثمّ انّ العلّة المنصوصة فلا نزاع بين الفريقين في انّ العلّة المستفادة من الشرع يجوز
الاستدلال واجب الاتباع يعني اذا علمنا انّ علّة حرمة الخمر هو مطلق الاسكار مستقلا فلا نزاع في التعدّي انّما النزاع في
انّ معنى قول الشارع حرّمت الخمر لانّه مسكر هل هو ذلك ام لا واعترض صاحب المعالم على السيّد بانّ السيّد مع انّه معترف بانّه يعتقد
العلّية فهو من المانعين فلعلّ العلّامة لم يقف على احتجاجه فانّه احتجّ على المنع بانّ علل الشرع انّما تنبئ عن الدواعي الى الفعل
او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة وتكون في احدهما داعية الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه
وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر وما
وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي على وجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون حال
وان كان جيما لم نقطع على الوجه الذي علّلنا بعينه الى آخر ما ذكره ثمّ قال وهو دالّ على كون النزاع في المعنى ظاهرة يعني ان النزاع
في افادة العلّة تعدّي الحكم لا في مجرّد انّ اللفظ هل يفيد العلّية ام لا اقول وحاصل كلام السيّد على ما فهمه بعض المحققين
انّه هو ما ذكرناه في حجّة المانعين من انّه يمكن ان يكون العلّة باعثة وداعية الى الحكم في المحلّ الخاصّ لا مطلقا او يكون تلك العلّة
مصلحة للحكم في خصوص المحلّ لا غير سلّمنا لكن يرجع النزاع مع السيّد الى انّ المثبتين يقولون باستفادة العلّية من قوله لانّه مسكر
ولكن المراد من العلّة هو العلّة التامّة العامّة الغير المختصّة بالمحلّ والسيّد ايضا يقول باستفادة العلّية منه ولكن المراد منها اعمّ
فيرجع النزاع الى نفس معنى العلّة كما انّه على ما ذكره العلّامة يرجع النزاع الى نفس قول الشارع لانّه مسكر مثلا ثمّ انّ العلّة
المستفادة قد تكون من جملة العلل الفاعلية وقد تكون من جملة العلل الغائية وقد تكون غيرهما وكلّها داخلة في البحث ومن جملة
المصالح الكامنة في نفس الشيء الواجب والحرام من الاسباب التي تثبت تكون من العلل المادية فقول الشارع اذا وجدت طعم
النوم فتوضّأ يدلّ على انّ العلّة في وجوب الوضوء هو النوم وكذا غيره من الموجبات وكذا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهكم يدلّ على انّ الصلوة غاية والمراد بالعلّة هنا هو السبب ولا مانع من تعدّد الاسباب وكذا تحريم الخمر لانّه مسكر يدلّ — علة
على انّ العلّة في الحرمة هو جهة القبح الحاصلة من الخمر من جهة الاسكار ويمكن ادراجه تحت العلّة الغائية يعني لئلّا يحصل السكر
كما يمكن ادراجه تحت المادية وكذلك ماء البئر واسع لا يفسده شيء لانّ له مادّة يدلّ على انّ تلك العلّة المادية يقتضي عدم
التنجّس وبادنى تأمّل يظهر لك وجه التعدّي وطريقه في كلّ موضع فالتعدّي في الاولين من المخاطب بالوضوء والصلوة شفاها
الى غيره اذا حصل فيه العلّة وفي الثالث من الخمر الى كلّ مسكر وفي الرابع من البئر الى ماء الحمّام ونحوه وهكذا ثمّ انّ العلّة
تكون علّة للنصّ الحكم من حيث هو فلا يتخلّف عنها اينما وجدت ولا يثبت بدونها ابدا وقد تكون علّة لتشريع عبادة و
تأسيس اساس وبعبارة اخرى يؤسّس اساسا ويشرع عبادة لاجل حصول مصلحة وذلك لا يستلزم تلازم العلّة مع جميع
افراد تلك العبادة والاساس كما انّ سور البلد يحاط عليه لاجل دفع ما عسى ان يتّفق سانح وان لم يتّفق السوانح في الغالب
ومن هذا القبيل تعليل غسل الجمعة برفع ارياح الآباط وتشريع العدّة لاجل عدم اختلاط المياه فذلك لا ينافي عدم الرخصة
في تركهما اذا انتفى العلّة والمصلحة كما لا ينافي رجحان شيء آخر يوجب التسمين غسل اليد والتطيّب وغيره من غير جعله عبادة
شرعية **تنبيه** لمعرفة العلّة طرق مقرّرة عند القايسين مضبوطة في مظانّها وحاصل الكلام فيه انّ العلّة امّا
تستفاد من جهة النصّ من اجماع بسيط او مركّب او كتاب او سنّة او من جهة غيره امّا الاوّل فامّا المستفاد من الاجماع فكثير
مثل انّ التعدّي من قوله عليه السلام اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه الى وجوب غسل البدن ايضا اذا تنجّس او المسجد او المأكول
والمشروب وغيرها انّما هو لاجل استفادة انّ علّة وجوب الغسل عن الثوب هي النجاسة وبدليل الاجماع يجب الاحتراز منه في

لا ما يشترط

كلّ ما يشترط فيه الطهارة وامّا الكتاب والسنّة فامّا يستفاد العلّة منهما بصريح اللفظ الدالّ عليها بالوضع او التنبيه — بسبب
والايماء المحسوس من الدلالة الالتزامية ولكلّ منهما مراتب يختلف في الوضوح والخفاء امّا الاوّل فكقوله لعلّة كذا — او لاجل كذا
او لانّه كذا او كي يكون كذا او اذن يكون كذا ونحو ذلك ودونها في الظهور اللام والباء وان كانت هذه ايضا ظاهرة وامّا
الثاني فهو من دلالة التنبيه والايماء فقد مرّ الاشارة اليه في مباحث المفاهيم ونقول هنا ايضا انّ الضابطة فيه كلّ اقتران
بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كقوله للاعرابي الذي قال واقعت
اهلي في نهار رمضان اعتق رقبة فانّ السؤال عن مسئلة يقتضي الجواب المطابق فجوابه لا بدّ ان يكون لحصول غرضه فكانّه
قال اذا واقعت فكفّر وكما انّ هذا اللفظ دالّ على التعليل فكذا تقديره وان كان دونه في الظهور لحصول الاحتمال البعيد
بعدم قصد الجواب كما اذا قال العبد طلعت الشمس فقال المولى اسقني ماء ولكن هذا الاحتمال في مثل ما نحن فيه لا يلتفت
اليه قيل وهذا القسم قد يصير قطعيّا فانّه اذا علم عدم مدخلية بعض الاوصاف يحذف ويعلّل بالباقي يسمّى بتنقيح المناط
القطعي وهذا هو مراد المحقّق في المعتبر حيث حكم بحجيّة تنقيح المناط القطعي كما اذا قيل له صلّيت مع النجاسة فيقول اعد
صلوتك فانّه يعلم منه انّ علّة الاعادة هي نجاسة البدن او الثوب لا مدخلية لخصوص المصلّي او الصلوة وكذا لا مدخلية
في الاعرابية اذا هتكه الاعرابي فحكمهما في الشرع واحد وكذا كون المحلّ اهلا فانّ الزنا اشدّ وافرط الحنفية وقالوا لا مدخلية
لكونه وقاعا ايضا فيكون الاكل وغيره من المفطرات ايضا كذلك اقول ان ثبت انحصار العلّية من القاطع الخارجي كالاجماع
فلا كلام فيه ولكنّه خارج عمّا نحن فيه والّا فيرجع الكلام في ذلك الى السبر والتقسيم وسيجيء انّه لا يفيد القطع ولا يجوز الاعتماد
عليه مع انّ الحكم بالاولوية لزوم العتق في صورة الزنا ثمّ وستعرف الكلام في تحقيق ما هو المعتبر في القياس بطريق الاولى
انّما هو الامر الذي يحكم العقل بانّ الزنا اشدّ فعلا واولى بالانتقام لكنّه هل هو في الآخرة او في الدنيا وانّه القتل والرجم او
الكفّارة او غيرها فيحتاج تعيينها الى دليل فالتحقيق انّ دلالة التنبيه مبنيّة على الاستفادة من اللفظ من باب الالتزام
وحجيّة هذه الاستفادة تثبت بما ثبت منه حجيّة سائر الدلالات اللفظية وليس ذلك من جهة تنقيح المناط او الغاء الفارق
واثبات الجامع به كما سنبيّنه ومن امثلة التنبيه انّه سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا جفّ فقالوا
نعم فقال فلا اذن فاقتران الحكم اعني قوله فلا بالنقصان يفيد على انّ علّة منع البيع هو النقصان واعلم انّ في هذا المثال
قد اجتمع التصريح والتنبيه لمكان الفاء والاذن ولا منافاة لاستفادة العلّية بدونهما ايضا ومن امثلته ان يفرق بين حكمين
بوصفين مثل للراجل سهم وللفارس سهمان وكذا ذكر الوصف المناسب وهو في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط
يحصل من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصود العقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة مثل قوله لا يقضي القاضي
وهو غضبان ومثل اكرم العلماء واهن الجهّال فيغلب الظنّ من المقارنة مع المناسبة ظنّ الاعتبار وامّا مثال النظير
فهو ما رواه الجمهور من حكاية سؤال الخثعمية فانّها قالت له انّ ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحجّ فان حججت عنه
اينفعه ذلك فقال النبيّ صلعم ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك فقالت نعم قال فدين الله احقّ ان يقضى
فانّها سألته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الناس فنبّه على التعليل به اي كونه علّة للنفع والّا لزم العبث فيفهم منه
انّ نظيره وهو دين الله ايضا علّة للنفع وامّا الثاني اي ما يستفاد من غير الشرع ففي وجوه منها الدوران وهو
الاستلزام في الوجود والعدم ويسمّى الاوّل بالطرد والثاني بالعكس وقد يكون في محلّ واحد كالاسكار للخمر فانّ الحرمة
دائرة معه وجودا وعدما فقبل حصول السكر حلال وبعد انقلاب الخمر خلّا حلال وفي حال الاسكار حرام وقد يكون في
محلّين ككون الشيء مكيلا لحرمة التفاضل فانّ التفاضل حلال في الثياب دون الحنطة والشعير مثلا والاوّل اقوى

لكونه اقل احتمالا لامر الثاني واختلفوا فيه والاكثر على المنع لان بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية كدوران المحمول
والعلة والمعلول المتساوي والمعلولين المتساويين لعلة واحدة والحركة والزمان ونحو ذلك فلا يفيد اصله بان الملازمة
ان الاقتضاء ان كان من ماهية فلا يمكن التخلف وان كان من جهة خصوص محل خاص فلم يستفد من الدوران والاقتضاء
ان حصول الظن بكثير منها مثل ما كان العلة وصفا مناسبا لا يمكن انكاره بل قد يوجب افادة القطع كما في التجربيات
ولكنه ليس ذلك من جهة الدوران من حيث هو ومنها السبر والتقسيم وهو عبارة عن حصر الاوصاف ادعى بالاستقراء
الاتصاف بها وسلب العلية عن كل واحد منها الا المدعى وهو ايضا قد يفيد القطع اذا ثبت بالدليل القاطع انحصار الاوصاف
في المعدود وثبت بالقاطع سلب العلية عن غير واحد منها وهو في العقليات كثير لكنها في الشرعيات لا يكاد يوجد كيف
كان فالكلام في افادة الظن بالعلية في الشرعيات واحتج المثبت بان الاحكام لما كانت في الغالب معللة بعلل
ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتامل سوى الاوصاف المذكورة وانتفى العلية عن كل واحد سوى الوصف المدعى
فيغلب الظن بتعليل الحكم به واحتج النافون وهم الاكثرون بجواز الاستغناء عن العلة لانه لو وجب التعليل لزم
التسلسل فان الحكم بعلية العلة يحتاج الى علة وهكذا علية تلك العلة وهلم جرا سلمنا لكن يجوز ان يكون العلة جزءي
احدهما او ما تركب من بعضها مثل وصفين منها او ثلثة او مجموعها سلمنا لكن يجوز كون الحكم موقوفا على شرط موجود في
الاصل مفقود في الفرع او ثبوت مانع في الفرع والتحقيق ان هذه الاحتمالات تمنع القطع لا الظن ولكن لا حجية في العمل
بهذا الظن بل قام الدليل والضرورة على بطلانه ثم انهم ذكروا ان الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون
بالغاء الفارق بتنقيح الفرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا وكل ذلك لا تاثير له في الحكم وهذا الذي تسميه الحنفية
استدلالا او سماه الغزالي تنقيح المناط وهو ان يقول هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل
والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل من الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغى فثبت ان المشترك هو العلة وهو
متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه وانت خبير بان هذا ايضا يرجع الى السبر والتقسيم ويرد عليه ما يرد عليه وان
حصول القطع في ذلك انما يكون من جهة امور خارجة كما اشرنا سابقا ومنها تخريج المناط ووجه تسميته انه ابداء مناط
الحكم وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من دون نص او غيره كالاسكار للتحريم والخمر فانه
مناسب لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه مناسب لشرع القصاص ويسمى مناسبة واخالة ايضا لانه بالنظر
اليه يخال انه علة او يظن واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في وجود العلة المعلومة علتها بنص
الشارع او استنباط في الفرع المسئلة الثانية القياس بطريق الاولى وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع
اقوى واكد منه في الاصل ويظهر من بعضهم انه هو القياس الجلي كما يستفاد من المعالم والظاهر انه اعم منه من وجه كما يظهر من
تعريف الاكثرين للقياس الجلي بانه ما كان الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه اي بنفي تاثيره سواء كانت العلة
الجامعة بينهما منصوصة ولو بالالتزام كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما بعلة كف الاذى عنهما او
غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب في العتق يعني اذا اعتق احد الشريكين شقصه حيث عرفنا انه لا
فارق بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق خاصة واما
الخفي فهو ما لا يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وانت خبير بان
هذا التعريف للجلي يشمل ما لو كان العلة في الفرع اضعف او مساويا ايضا ثم ان دعوى كون ما كان الجامع فيه في الفرع
اقوى مما يحصل به العلم الشرعي بسبب العلم بعدم تاثير الفارق فيه مطلقا محل تامل واضح لانه اذا كان العلة مستفادة من

المسئلة الثانية

النص من وجوه الاستنباط فاذا لم يعتمد عليها في الاصل ولم يحصل الاطمينان بالعلية فكيف يكتفى بوجودها في الفرع وان
كان اقوى مع انه كيف يحصل العلم بعدم تاثير الفارق بمجرد كون العلة اكد في الفرع الا ان يقال ان المفروض نفي تاثير الفارق
من جميع الوجوه الا من جهة مدخلية خصوصية المادة وفي ما كان الوصف المناسب في الفرع اكد ينتفي هذا الاحتمال ايضا
فان الايذاء اذا كان علة لتحريم التافيف فالقول بانه لعله كان لخصوصية الايذاء الحاصل بالتافيف مناسبة للتحريم لم
تكن حاصلة في الضرب باطل لان احتمال مدخلية الخصوصية انما هو لاحتمال ان يكون للمادة مدخلية في التحريم ومناسبة
للحكم بالتحريم لم تكن لمادة اخرى كالضرب وهو معلوم الانتفاء فالحاصل ان القياس حجة اذا حصل الظن بالعلية في محل
الحكم ولو من غير جهة النص وفرض انحصار المانع عن حصول الظن بالعلية مطلقا في احتمال مدخلية المادة واذا انتفى هذا
الاحتمال بسبب الاولوية فيصير العلة مستقلة وهذا هو الباعث لبعض اصحابنا على العمل به وانت تعلم ان حصول الظن
بالعلية لم يثبت جواز الاكتفاء به مطلقا بل لا بد اما من القطع او الظن الذي قام بدليل دليل على بطلانه كالمنصوص العلة
فلا بد اولا من اثبات علة الحكم في الاصل في الجملة ثم ابطال تاثير الفارق بينه وبين الفرع بحيث يصير العلة قطعية في
نفس الامر او قطعية العمل ثم العمل عليه والا فلا دليل على جواز العمل عليه وان كان تعليتها في الفرع اظهر واكد وبالجملة
القول بحجية القياس بطريق الاولى اما من جهة محض كون العلة في الفرع اكد وان كان استنباط العلة من مثل الدوران
والترديد فلا دليل على حجيته اصلا واما من جهة الاجماع على كون الوصف علة مستقلة او غيره مما يفيد القطع فلا
حاجة في الحجية الى الاكدية في الفرع واما من جهة النص بالعلية في الاصل بان يفهم منه كونها علة مستقلة فلا حاجة في
الحجية ايضا الى كونها في الفرع اكد كسائر افراد المنصوص العلة وكذلك ما كان من قبيل دلالة التنبيه واما من جهة ان
المستفاد من النص هو العلية في الجملة بمعنى انا نفهم منه ان العلة مع خصوصية مثبتة للحكم ونشك ان للخصوصية مدخلية
ام لا ولم يكن تامل في استقلال العلة الا من جهة الخصوصية واحتمال مدخلية الاصل في علية العلة لاجل مناسبة
بينها وبين العلة يقوى بها ونحو يمكن ان يقال ان الاكدية في الفرع ينفي هذا الاحتمال فانه ينفي ما يتصور اشدية مناسبة
العلة للحكم في الاصل فينتفي الفارق راسا على المفروض ومن ذلك يعلم ان مرادهم من القطع بانتفاء الفارق ولذا ادرج
ذلك تحت القياس الجلي هو ان الخصوصية لا مدخلية لها جزما فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا يجوز الاعتماد على مجرد اكدية
العلة في الفرع بل انما يجوز العمل به اذا كان في النص تنبيه على العلة واستقلال الى الاصل من الفرع وهذا هو المعبر عنه
بالمفهوم الموافق وذكروا له امثلة منها قوله تعالى فلا تقل لهما اف ومنها قوله تعالى من يعمل مثقال ذرة خيرا يره الاية ومنها
قوله تعالى من ان تامنه بقنطار يؤده اليك الاية وهو الذي يقولون انه تنبيه بالادنى على الاعلى او بالاعلى على الادنى
اي بالتافيف على الضرب مثلا وبالقنطار على الدينار وان شئت فاقتصر على التنبيه بالادنى على الاعلى بان يجعل
الادنى عبارة على الاقل مناسبة لترتب الحكم عليه والاعلى الاكثر مناسبة فان التافيف اقل مناسبة بالتحريم من الضرب
والذرة بالجزاء مما فوقها والقنطار اقل مناسبة بالتادية مما دونه والدينار اقل مناسبة بعدمها مما فوقه ولذلك
كان الحكم في المسكوت اولى ولاجل مدخلية المناسبة اختلفوا في ان دلالة هذه الايات على الاعلى هل هو من باب
القياس الجلي او المفهوم او المنطوق فقيل انه من باب القياس وهو ظاهر العلامة في التهذيب حيث قال بعد نقل منع التعبد
بالقياس من الشيعة والاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وكذا قياس تحريم
الضرب على تحريم التافيف وقال في موضع اخر بعد ذلك اما اذا نص على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان
الحكم يتعدى اليه اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل ولا يمكن ان يكون ما نص الشارع عليه مختصا

عن د

بمحل الوفاق والا لم يكن العلة تامة وقياس المضر على الشاتم فيه ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى انتهى وظاهر
كلام مدرة انه يعمل بمجرد كون العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت العلية بالقاطع من اجماع او نص صريح او تنبيه وهو
مشكل لظهور كونه قياسا واندراجه تحت ما دل على حرمته من الاخبار وان لم يعلم ثبوتها الاجماع والضرورة فيه سيما مع ورود
الاخبار في خصوص ما كان الفرع اقوى ايضا مثل ما رواه الصدوق في باب القصاص عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع
ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال
ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون
ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنتبرأ ممن قاله ونقول ان الذي قاله شيطان فقال له مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ص
ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا
قيست محق الدين وما روى عن قوله ع لابي حنيفة لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض ان تقضي الصلوة لانها
افضل من الصوم وبالجملة ظ كلام مدرة هذا وكثير من اسئلة لا اثر واسئلة لا اثر عنه من فقهائنا شاذة في كثير من المواضع
عن عمل بقولهم على ما لو كان في دليل الاصل تنبيه على العلة او نص او اجماع والا لما احتاج الى الاعتماد على الاولوية
والذي يظهر منهم الاعتماد على مجرد الاولوية مع ان كثيرا من تلك المواضع انما ثبت الحكم في الاصل بالاجماع او بلا
دليل لفظي وليس من الادلة اللفظية التي يستفاد منها العلة بالتنصيص او بالتنبيه او ثبت بالكتاب والسنة لكن ليس فيها
تنصيص ولا تنبيه بالعلة فقد تراهم يستدلون في مسئلة كون الزنا بذات البعل محرما ابدا بالاولوية بالنسبة الى
تزويجها مع انهم يستدلون في كون تزويجها محرما ابدا في الاولوية بالنسبة الى تزويجها في العدة الرجعية الثابت تحريمها
بالنص مثل موثقة زرارة بن ادهم بن الحر عن قال ابو عبد الله ع التي تتزوج ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان ابدا
لم يستفد من الحديث بعنوان القطع ولا الظن ان العلة هو هتك عرض الزوج والدخول في حريم المزوجة حتى يقال
ان الدخول في الحريم وهتك العرض في جانب الزنا اقوى والدفع انه لو سلم ذلك فنمنع كونها فيه اقوى بل التزويج ادخل
في الاعراض عن الاعتناء بشأن الزوج وهذا كلام وقع في البين فلنرجع الى ما كنا فيه ونقول ظ كلام العلامة ره ان مراده ليس بيان
تفريع بعض افراد التأفيف وامثاله بل مراده حكم جواز قياس ما كان العلة في الفرع اقوى سواء ورد باصله نص ام لا
فلنرجع الى ما كنا فيه من خلافهم في تفريع حرمة التأفيف وامثاله على القياس الجلي والمفهوم والمنطوق فالذي يقول
بانه من باب القياس الجلي لابد ان يقول يحصل من ملاحظة الفرع ان الفارق الذي يتصور من جانب الاصل والخصوصية فيه وهو
ملغى لان الفرع اشد مناسبة للحكم فيتعدى اليه من هذه الجهة والذي يقول بانه من باب المفهوم الموافق يقول انه دلالة
التزامية للفظ ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب والذي يقول انه منطوق يقول ان المنع من التأفيف في العرف حقيقة
في المنع عن الاذية المتبادرة وكذا مثل قولهم لا تعطه ذرة حقيقة في المنع عن العطاء مط وهكذا واحتج القائل بانه
ليس من باب القياس بانا نقطع بافادة الصيغة للمعنى من غير توقف على استحضار القياس الشرعي الجلي فانه مما يعرفه كل
من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد اقول بعد ما عرفت ما ذكرنا في القياس الجلي ظهر لك بطلان هذا
الاطلاق في كلام المجيب الا ان يريد بالجلي هذا القسم الخاص منه واحتج القائل بانه من باب القياس انه لو قطع النظر
عن المعنى المناسب الموجب للحكم الجامع بينهما وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به وهو معنى القياس واجيب بانه لم يعتبر لاثبات
الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم يعني ان الانتقال الى الفرع بواسطة ملاحظة
معنى المناسب ليس من باب القياس بان يفهم المخاطب هذا المعنى بتوسط حركة ذهنية من نقل من الاصل الى الفرع ولاحظ

للمعنى المناسب

للمعنى المناسب للحكم بل بواسطة تبادر المعنى الى الذهن من اللفظ او لا بواسطة الدلالة اللفظية الالتزامية ولو
كان قياسا لما قال به نافي القياس وقد يجاب بانه لا ينافي القياس الجلي الذي يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يصح ان
يتوجه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل هذا حجة على انه ليس بقياس وقد يتوهم ان هذا دفع للسند ولا ينفع
الجواب وهو كذلك لكنه جعله بعضهم من ادلة المانعين لكونه قياسا فحينئذ يطابق الرد عليه وقد يعتذر وقال التفتازاني والحق
ان النزاع لفظي واستحسنه في المعالم ولعل وجهه ان الطرفين اتفقا على الانفهام من اللفظ وانه لا حاجة في الانفهام
الى ملاحظة الاصل والفرع والعلة واستحضار القياس المصطلح فالنزاع في تسمية ذلك بالمفهوم او القياس الجلي
وذلك ايضا مبني على ارادة هذا القسم الخاص من الجلي من القياس بطريق الاولى لما مر اقول وهذا ايضا انما
يتم اذا سلمنا ان كل قياس بطريق الاولى مما لا ينفك تصور الفرع عن تصور الاصل حتى يصح ان يقال ان
النزاع لفظي وقد عرفت ان الكلام فيه في حكاية الحاق الزنا بالتزويج الا ان يراد توارد المقام بين المفهوم و
بين هذا القسم الخاص من القياس بطريق الاولى الذي هو قسم خاص من القياس الجلي واعلم ان ما ذكرنا من تفسير
الجلي في الحد المذكور هو عبارة التفتازاني وهو موهم لكون القياس الجلي نفس القياس بطريق الاولى كما
يفهم من المعالم وليس كذلك بل لا ينافي كلامه ارادة كونه اعم منه كما هو صريح الاكثرين فان الموصول وصلته
وصف تقييدي لا توضيحي فحاصل الكلام في القياس بطريق الاولى الذي يقول به الشيعة لابد ان يكون قياسا
نص على علته او نبه عليها ودفع احتمال مدخلية خصوصية الاصل فيها من جهة كون العلة في الفرع اقوى ولا عبرة
بكل من يتمسك من اصحابنا العمل بالمنصوص العلة مثل السيد ره تمسكا باحتمال مدخلية الخصوصية لابد ان يخص
كلامه بما لو كان الفرع اولى بالحكم لان ذلك الاحتمال مندفع فيتجه فتم فان ذلك ايضا ينفع فيما لو كان الاحتمال من
جهة ملاحظة اشدية مناسبة الخصوصية العلة لا مكم فاحفظ ما ذكرنا لئلا يختلط عليك الامر ثم ان اصحابنا
قد يتمسكون في الحاق حكم بالاخر باتحاد الطريق بين المسئلتين ويقولون بانه ليس بقياس كما قال الشهيد الثاني ره
في الروضة في مسئلة الحاق الغائب والمجنون والطفل اذا كانوا مدعى عليهم بالميت في وجوب اليمين الاستظهاري
ان ذلك من باب اتحاد طريق المسئلتين لا من باب القياس ثم تنظر فيه ومرادهم من اتحاد الطريق ان دليلهما واحد
من جهة اشتمال دليل احدهما على نص بالعلة او تنبيه عليها بحيث يشمل الآخر فيستفاد من النص الوارد في الميت
ان العلة في وجوب اليمين هو انه لا لسان له للجواب ووجه النظر ان العلة انما يسلم حجيتها اذا ثبت دلالة النص
على استقلالها مط وكذا التنبيه انما يسلم اذا ثبت عدم الفارق بينهما ويمكن ان يقال بالفرق هنا لعدم رجوع الميت الى الدنيا
واحتمال رجوع هؤلاء الى الدعوى كما لا اذا عرفت هذا فلا تغتر بما اوردناه على مدرة ونظرائه في العمل بالقياس بطريق
الاولى في غير صورة التنبيه على العلة وان الظ منه ذلك اذ لعل مراده ايضا فيما يستفاد العلة من النص واعتماده على
الاولوية لاثبات الاستقلال فيما يحتمل فيه مدخلية المادة وكذا فيما تمسكوا فيه باتحاد الطريق والغفلة في طريق
الاستنباط والاشتباه في الحدس لا يوجب القول بانهم يعملون بالقياس المحرم وقد ذكرنا نظير ذلك في الاجماعات
المنقولة فكما انه قد يقع الغفلة في دعوى الاجماع ويحصل الخطاء في الحدس فكذلك في فهم العلة من النص واستقلالها فهم
معذورون في خطائهم بعد الاجتهاد لا انهم قائلون بالقياس المحرم او يسمون المشهور عالما بالاجماع وذلك لا
يوجب القدح في اصل العمل بالعلة المنصوصة او المنبه او الاجماع المنقول **قانون** مما يستدل به البعض
الاستحسان والمصالح المرسلة اما الاستحسان فقال به الحنفية والحنابلة وانكره غيرهم قال الشافعي من استحسن فقد شرع

بلغ قبالاً

٣١٢ واختلفوا في تعريفها بما لا يرجع الى ما يمكن ان يكون محلا للنزاع لا حاجة لنا الى ذكرها واظهرها انه دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه واثر العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس والمناسب بطريقتهم ان يعتبر بان يكون مرادهم ان ينقدح في نفس المجتهد رجحان واستحسان من غير ان يكون مستندا الى دليل شرعي واثر العدول عن حكم الدليل الشرعي الى العادة التي لم يعتبر شرعا والا فالحكم بالعادة المعتبرة شرعا ليس باستحسان مردود مثل العدول عما يقتضيه قاعدة الاجارة في دخول الحمام من غير تعيين مدة المكث ومقدار الماء المسكوب وشرب الماء من السقاء من غير تعيين لان تلك العادة كالاجماع بل هو اجماع والحاصل ان الاستحسان امر ما يستحسنه المجتهد بطبعه او بعادته او نحو ذلك من دون امارة شرعية وهو باطل لعدم الدليل عليه ولانه لا يفيد الظن بكونه حكما شرعيا في الحقيقة ولاجماع الامامية واخبارهم واحتجوا عليه بقوله تعالى فيتبعون احسنه واتبعوا احسن ما انزل اليكم واجيب بان المراد الاظهر والاولى عند التعارض الراجح بدلالة انه فاذا انذا وبالراجح بحكمه وبقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واجيب بان المراد بما رآه جميع المسلمين حسنا وهو الاجماع واما المصالح المرسلة فالمراد بالمصلحة دفع ضرر او جلب منفعة للدين او الدنيا والمصالح اما معتبرة في الشرع ولو بالحكم القطعي من العقل من جهة ادراك مصلحة خالية عن المفسدة كحفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدي الى فسادها واما ملغاة كايجاب صيام الشهرين لاجل الكفارة على الغني لكونه ازجر له واما مرسلة بحيث لم يعتبرها الشارع ولا الغاها وكانت راجحة وخالية عن المفسدة وهذا هو الذي ذهب الى حجيته بعض العامة ونفاها اصحابنا واكثر العامة وهو الحق لعدم الدليل على حجيته ولانا نرى ان الشارع الغى بعضها واعتبر بعضها فالحاق المرسلة باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح احتجوا بان عدم اعتبارها يؤدي الى خلو وقائع عن الحكم وهو باطل لما عرفت في حكم ما لا نص فيه ومن امثلتها ضرب المتهم بالسرقة محافظة على المال ومنها قصد الحامل او شربها الدواء اذا علم انهما يوجبان شفائها وسقوط ولدها فانهما يوجبان ابقاء نفس وتركهما يوجب تلف نفسين ومن امثلتها ان اهل الحرب اذا تترسوا باسارى المسلمين فيجوز رميهم وان ادى الى تلف الاسارى اذا علم انهم اذا لم يرموا ظفروا بالاسلام وانما افتى بجوازه اصحابنا لدليل خارجي ولذلك لا يجوز قتل من يعلم من حاله انه لو لم يقتل لارتد جماعة

المقصد الخامس

في النسخ وهو في اللغة الازالة وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر على وجه لولاه لكان ثابتا فقيد الحكم بالشرعي لاخراج رفع مقتضى البراءة الاصلية بالدليل الشرعي والدليل الشرعي لاخراج الارتفاع بالموت والجنون ونحوهما وبالمتأخر لاخراج الشرط والاستثناء وغيرهما من المخصصات واما القيد الاخير فلاخراج الحكم المحدود الى وقت او الوارد بصيغة الامر على القول بعدم افادته للتكرار او ينبغي اثبات الحكم بعنوان الاطلاق القابل للاستصحاب مثل الحكم بحل الاشياء او حرمتها ونحو ذلك وما يتوهم ان هذا القيد مستغنى عنه لان في مثال المخرجات لا رفع لعدم الثبوت فخرج بقيد الرفع يمكن دفعه بان الرفع ليس مستعملا في حقيقته والا لزم البداء المحال على الله تعالى وكذلك قيل النسخ هو رفع مثل الحكم الشرعي الثابت وذلك يتحقق في المخرجات ايضا مع ان ذلك يرد على القيد المتأخر ايضا اذ الكلام لا يتم الا باخره فلم يثبت شيء حتى يرفع الآن نعم المراد بالرفع الظاهر والمترتب على الثبوت ظاهرا فان حقيقة النسخ هو التخصيص فانه تخصيص في ازمان الحكم فيصح تعقيبه للتصريح بالدوام ايضا ولا تناقض ولا يصح تعقيبه للمحدود الى زمان ولا الامر على القول بعدم افادته للتكرار

قانون الحق جواز النسخ ووقوعه في الشرع والمخالف في الاول بعض فرق اليهود وفي الثاني ابو مسلم بحر الاصفهاني في القرآن لقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولنا على الجواز عدم الدليل على استحالته وسنسمع بطلان ما تمسك به اليهود وعلى وقوعه آية العدة فان قوله تعالى والذين يتوفون منكم

ويذرون

٣١٣ ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج الدالة على وجوب الانفاق عليها في حول وعلى عدتها ما لم تخرج فان خرجت تنقضي عدتها ولا شيء لها نسخت بآية اربعة اشهر وعشرا وتخلص عنها الاصفهاني بان حكمها باق في الجملة فان الحامل اذا كان مدة حملها عاما فتعتد بالحول وهو ممنوع بان الاعتداد ليس بالحول من حيث هو بل بالوضع وآية القبلة لنسخ الصلوة الى بيت المقدس واجاب عنه بان حكمها باق لبقاء الاستقبال اليه عند الاشتباه وهو مدفوع ايضا بانه ليس من حيث الخصوصية كما لا يخفى وكذلك آية الصدقة قبل النجوى مع الرسول وغيرها مما لا يطيل بذكرها وذكر بعضهم ان ابا مسلم والعمر اشرف من ان يضيع في امثاله ولعل ابا مسلم يقول بما ثبت بالبديهة نسخه كاكثر ما ورد في الشرايع السالفة بانها كانت محدودة فلا ينافي انكاره اسلامه واما ما تمسك به من الآية فمدفوع بان المراد انه لا يأتيه كتاب يبطله ولم يتقدم عليه كتاب يرده مع ان النسخ ليس بابطال بل بيان لانتهاء مدة الحكم او مرجع الضمير هو المجموع من حيث المجموع واما اليهود ففرقة منهم منعوه عقلا وفرقة سمعا وفرقة جوزوه مطلقا لكنها انكرت معجزات نبينا ص وفرقة اقرت بها واعترفت بنبوته للعرب بعد عيسى ع تمسك من قال باستحالته عقلا بان الكون الشيء حسنا او قبيحا لا يقتضي كونه حسنا وغيره يقتضي كونه قبيحا والجواب منع كون الحسن والقبح ذاتيين في جميع الاشياء بل قد يكون بالوجوه والاعتبارات كذلك كشرب الادوية واكل الاغذية فقد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في آخر وقد يكون الفعل مصلحة الى زمان ومفسدة بعده وبذلك يندفع ما يتمسك بعضهم بقوله تعالى فلن تجد لسنة الله تبديلا من باب الالزام فان السنة هو مجموع الامرين فالمجموع سنة واحدة ولا تبديل فيه بخلاف سنة العباد فان الطبيب الحاذق قد يمهد قبل شرب الدواء على كيفية خاصة على ترتيب خاص للمنضج والمسهل والمقوي وغير ذلك وقد يحصل لهم البداء في هذا التمهيد والترتيب بخلافه تعالى فانه لا يمكن في حقه البداء والنسخ بيان لانتهاء مدة الحكم الاول بعد اخفائها لمصلحة لا لبداء ولا ظهور له تعالى بعد الجهل والخفاء تعالى شانه عن ذلك واحتج الآخرون بقول موسى على نبينا وآله وعليه السلام هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض وقوله تمسكوا بالسبت ابدا والجواب المنع ودعوى التواتر غير مسموعة لانقطاع عدد التواتر عنهم عند استئصالهم بخت نصر بل قد رويت مختلقة من ابن الراوندي سلمنا لكن المراد بالتابيد طول الزمان كما ورد في التورية ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع آخر منها يستخدم العبد خمسين سنة ثم يعتق فعلم ان المراد من الاول طول المدة هذا مع ما يرد عليهم المعارضة بوقوع النسخ عندهم فقد ورد في التورية انه تعالى امر آدم ع بتزويج بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعة موسى ع وانه احل لنوح ع وقت خروجه من الفلك كل دابة ثم حرم كثيرا منها في شرع موسى ع مع ان التابيد في الزمان بمنزلة العموم العام على الافراد فيجوز التخصيص فيهما معا والتناقض المتوهم مندفع بذلك كنظائره واحتج اليهود ايضا بانه لما بين شرع موسى ع فاللفظ الدال عليه اما ان يدل على دوام شرعه اولا وعلى الاول فاما ان يقترن بشيء يدل على انه سينسخ ام لا اما على الاول فمع انه مستلزم للتناقض يرد عليه انه مما يقتضي العادة بنقله متواترا لتوفر الدواعي عليه ولو نقل لما وقع الخلاف فيه مع انه لو جاز ذلك ولم ينقل لورد عليكم ايضا انه يجوز ان يكون شرع نبيكم ص منتهيا المسلمون مغترون بذلك ولم ينقل واما على الثاني فيلزم التلبيس والاغراء بالقبيح وعلى الثاني فلا يقتضي الا فعله مرة واحدة لان الامر لا يقتضي الدوام وذلك لا يسمى نسخا وفيه انا نختار اولا انه ذكر ما يدل على الدوام ولا يضره التصريح بجواز النسخ ولا عدمه اما الاول فلان التصريح بانه سينسخ قرينة على التجوز في الدوام فلا تناقض واما الثاني فلانه يستلزم القبيح لو كان تاخير البيان عن وقت الحاجة الى البيان واما تاخير البيان عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما مر

في محله وثانيا انه لم يذكر ذلك ولكن جميع الشرايع ليس من باب الامر لبيان الحكمة والمحرمة للاشياء مما يقبل الاستمرار ومد
الاستمرار واذا كان ظاهره الاستمرار فيصح النسخ ويتحقق حقيقته وثالثا نقول ان هذا الاستدلال منهم وان كان
لابطال النسخ لكن لازم مرادهم اثبات دوام شريعة موسى ع ايضا وانت خبير بان هناك شقا اخر لم يذكروه وهو
ان يكون البيان على سبيل التدريج الى زمان تحمله لم لا يكون البيان كك فلا يلزم محال ولا قبيح والقول بان الحسن لا
يمكن ان يصير قبيحا وبالعكس رجوع الى الدليل الاول نعم ينهض هذا الدليل مع الاغماض عما اوردنا عليه الا
لو كان في مقابل من يريد بيان ثبوت الاسلام باثبات نسخ شريعة موسى لم يمكن ان يرد هذا الاعتراض بان هذا
الشق ليس من باب النسخ مع ان لهم ان يمنعوا النسخ من راس ويدرنا التمسك بهذه الاحتمالات لكن لا ينفعهم في اثبات
دينهم الا مع التمسك بالروايات او بالاستصحاب وقد عرفت حال الروايات هنا وحال الاستصحاب في مبحث الاستصحاب
لانهم في المقامين في مقام الاستدلال ونحن في مقام المنع ولم يبق شيء لهم يلزمونا به بحول الله وقوته وبقي الكلام
مع التحقيق وهو محتاج الى الانصاف وفتح عين البصيرة **قانون** لا ريب في جواز النسخ بعد حضور وقت العمل
بتمامه والتمكن منه سواء فعله او لم يفعله والا فلم يكن الكفار مكلفين بالفروع بل العصاة التاركون للفعل ايضا
مع ان المصلحة الباعثة عليه يحصل بدونه ومرادنا بالتمكن اعم من ارتفاع المانع الحاصل من جانب الله اولا او من جانب
العبد من جهة تقصيره فيخرج ما يدخل في جملة النسخ قبل حضور وقت العمل نسخ الواجب الموسع قبل الاتيان به لمن يريد له
المؤخر اياه من جهة رخصة الشارع الا ان يكون الحكم منسوخا من مجموع المكلفين لا من كل واحد فيكفي اتيان بعضهم دون
الباقين في جواز النسخ ولعله من هذا الباب نسخ اية تقديم الصدقة على النجوى وكك الممنوع عنه في اول الوقت
لمرض او اغماء ونحو ذلك ومن هذا الباب حكاية ذبح اسمعيل ع فانه تمكن منه وعجزه منه عن الاتيان به وكك من يمكن
عن بعضه دون بعض اخر منه واختلفوا في جوازه قبل حضور وقت العمل فاكثر اصحابنا والمعتزلة وبعض الاشاعرة
على العدم والمنقول عن المفيد الجواز وهو مذهب اكثر الاشاعرة وقيل بالوقف لنا اولا انه يلزم الامر بالقبيح والنهي
عن الحسن فان مقتضى النهي اولا عن شيء قبحه فاذا جاء الامر الناسخ فيتعلق حسن القبيح اذ المفروض اتحاد متعلقهما
وكك حكاية النهي عن الحسن وللزوم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد من جهة واحدة وهو قبيح وما يتوهم ان النهي قد تعلق
بمثل ما امر به لا بنفسه وكك الامر فهو باطل لان المكلف به اولا هو الطبيعة ان كان او لهما وقد تعدد الناسخ
لها ايضا اذ المفروض مع تحصيل الطبيعة في ضمن فرد حتى يتصور هناك تمايز بينهما وكك ما يتوهم ان الامر الاول
تعلق باعتقاد وجوب الفعل والناسخ بنفسه وكك النهي الاول والناسخ لم يأذن للخروج عن المتنازع اذ بعد تسليم
جواز الامر والنهي وارادة الاعتقاد بالوجوب بالحرمة والتوطين عليهما لا نفس المامور به والمنهي عنه كما هو الظاهر
وقد بيناه في مبحث عدم جواز الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط فلم يتوارد الناسخ والمنسوخ على شيء واحد والكلام
انما في كون ذلك نسخا فيرجع الى المناقشة في الاصطلاح واطلاق المنسوخ على مثل ذلك ولا ننكر جواز ذلك
كما بيناه ثمة والقول بان حسن الاعتقاد يتبع حسن المعتقد فاذا لم يكن في نفس المعتقد حسن لا يجوز الامر به للزوم
الاغراء بالقبيح ايضا بل قد يحسن نفس الامر والتوطين على شيء مع علمه بانه سيمنعه من جهة مصلحة وانما نسلم قبح ذلك
لو ترتب عليه معصية وتأخر بيانه عن وقت الحاجة ويؤيده ما ورد في الاخبار ايضا مثل موثقة ابي المعزا العثمان بن
عيسى عن ابي بصير قال سئلته عن رجل فجر بامراة ثم اراد بعد ان يتزوجها فقال اذا تابت حل له نكاحها قلت كيف يعرف
توبتها قال تدعوها الى ما كان عليه من الحرام فان امتنعت فاستغفرت ربها عرف توبتها وموثقة عمار عن الصادق

قال سئلته

قال سئلته عن الرجل اعحل له ان يتزوج امراة كان يفجر بها فقال ان انس منها رشدا فنعم والا فليراودها على الحرام فان
تابعته فهي عليه حرام وان ابت فليتزوجها والحاصل انه ان اريد من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل مثل ذلك
فنحن نجوزه وان اريد ارادة نفس الفعل ثم نسخه قبل التمكن منه فيستحيله والكلام فيه نظير ما حققناه في مبحث الامر
مع العلم بانتفاء الشرط احتج المجوزون بوجوه ضعيفة اقويها ثلثة الاول قوله تع يمحو الله ما يشاء ويثبت
وفيه انه ان اريد به ما يعم محو الامر الابتلائي الذي قصد منه محض الاعتقاد فقد عرفت الكلام فيه وان اريد محض الايجاد
والاعدام مثل احياء زيد واماتة عمرو فهو ايضا خارج عما نحن فيه وان اريد محو الامر بالمامور به المطلوب بذاته في نفس الامر
فهو مستلزم للبداء الحقيقي المحال على الله تع الموجب لاجتماع الحسن والقبح وتحسين القبيح وتقبيح الحسن فلابد من تخصيص
الاية بغيره لقيام البرهان على استحالته مع ان مدلول الاية انه يمحو ما يشاء والكلام في ثبوت مشيته لهذا المحو وهو
ثم بل الظاهر من الاية البداء الاصطلاحي الذي هو من خواص مذهب الشيعة الثاني انه تع امر ابرهيم ع بذبح ولده
اسمعيل ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح فان الظاهر من قول اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر بعد قول ابرهيم ع اني ارى في المنام
اني اذبحك وغير ذلك مما هو يستفاد من المقام في الاية مثل الفداء والاقدام على ذبح الولد الذي لو لم يكن مامورا
به لامتنع من مثله وغير ذلك دال على انه كان مامورا بالذبح لا بمجرد المقدمات كما قيل مع انه مناف لعظم شانهما وغير
مناسب لهذا المدح العظيم ولا يدل عليه قوله تع قد صدقت الرؤيا لان الاية في كونه مامورا باتمام الذبح وفيه ان هذا الامر
ايضا ابتلاء كما قال ابرهيم ع واسمعيل ع واظهار مرتبتهما على الناس لا انه كان الذبح في نفسه مطلوبا وظاهر الامر وان كان
هو ارادة المامور به لكن القاطع دل على اخراجه من ظاهره وحمله على ارادة التوطين وقد مر بعض الكلام فيه في مباحث الاوامر
والفداء يمكن ان يكون من اجل ما اعتقده ظاهرا من فعل المامور به وقد يجاب بمنع دعوى انه قد ذبح لكن كلما قطع التحم وهو
مع سلامته فيه ان المتبادر من الذبح المامور به هو ما به زهوق الروح فيرجع الى اخراج الكلام عن الظاهر مع انه لا معنى
للنسخ اذ المامور به لم يكن الا الطبيعة وهي يحصل بفرد واحد والامر لا يقتضي التكرار فلم يبق مورد للنسخ الثالث
ما روى ان النبي ص امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عاد الى خمس وفيه بعد ما اورد عليه من ان فيه من علامات
الوضع من جهة ان فيه طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وسلامة سنده ان ذلك نسخ قبل التمكن
لان علم المكلف من شرائط التمكن وقد حصل ذلك قبله ويمكن ان يقال ان ذلك كان اخبارا عن الايجاب فيما بعد متعلقا
في علمه تع بعدم شفاعة النبي ص فيندرج في البداء المصطلح الرابع ان المصلحة قد يتعلق بنفس الامر والنهي فيجوز الامر والنهي
عليهما من دون ارادة الفعل ويظهر الجواب عنه بملاحظة ما مر فلا نعيد **قانون** يجوز نسخ الكتاب بالكتاب
اتفاقا الا من ابي مسلم وقد مر بطلانه وبالسنة المتواترة خلافا للشافعي ومن تبعه استنادا الى قوله تع ما ننسخ من اية
او ننسها نأت بخير منها او مثلها والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثلها وايضا الضمير في نأت لله تع وفيه ان الظاهر ان
المراد بما ينسخ تع هو الحكم الثابت للاية لا نفس الاية وتلاوته والمراد من كونها خيرا كونها مشتملة على مصلحة مثل المصلحة
السابقة او خير منها وهو لا يتفاوت بالكتاب والسنة واما اضافة الاتيان اليه تع فلا يضر اذ ما يأتي به الرسول هو
ما انزل الله بلا ريب وكك يجوز نسخ السنة المتواترة بالكتاب وخالف فيه ايضا بعض العامة وهو ايضا ضعيف لا يليق بالنظر
اليه واما نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد فالاكثرون على المنع وجوزه بعض العامة وقال بعضهم لا خلاف
في جوازه انما الخلاف في الوقوع واستدل الاكثرون بانهما قطعيان وخبر الواحد ظني ولا يترك القطعي بالظني وادعى بعضهم
الاجماع عليه فان ثبت الاجماع فهو والا فلا يخفى ان الدليل الاول مقدوح بما مر في بحث التخصيص اذ القدر المسلم قطعيته

هو من الكتاب والسنة المتواترة وامّا لانهما على التأبيد فلا قطع به مع انه لو صرّح بالتأبيد فهو ايضا يصير كالعام بالنسبة
الى الازمان فلم لا يجوز تخصيصه بظن اقوى منه فاذا فرض حصول الظن من خبر الواحد بغلبة على الظن الحاصل من عموم الدوام
في الكتاب والسنة بالنسبة الى الوقت الذي نفاه خبر الواحد فلا مانع من العمل به وفائدة النزاع وثمرته قليلة عندنا لندرة
مثله وذكر القائلون به امثلة لوقوعه منها ان اهل قبا سمعوا منادي رسول الله ان القبلة قد تحولت واستداروا ولم ينكر
عليهم احد من الصحابة وهو مردود بانا لا نعلم انه خبر واحد ولعله حفّ بقرينة افاد القطع لهم ثم ان المراد بكون خبر الواحد ناسخا ان
يكون نفس الخبر رافعا للحكم كما سيشير اليه واما كالخبر على كون اية فلانية منسوخة بكذا فهو خارج عما نحن فيه والاظهر
جواز اثبات النسخ به بهذا المعنى والا فالفائدة ليست بنادرة على ذلك واما الاجماع فاختلفوا في جواز نسخه والنسخ
وبنوا الخلاف على ان الاجماع هل يتحقق قبل انقطاع الوحي ام لا فالاكثرون على عدم انعقاد الاجماع الا بعده فانه لا امر ان
كان قوله منهم فلا عبرة بقول غيره والا فلا عبرة بقول المجمعين وح فلا يجوز ان يكون منسوخا لان الناسخ اما الكتاب واما
السنة واما الاجماع واما القياس واما القياس فانما يكون حجة عندهم اذا لم ينعقد الاجماع على خلافه واما الكتاب والسنة
فلان المفروض انهما قبل الاجماع والناسخ لا بد ان يتاخر واما الاجماع فلانه لا بد له من مستند فهو اما نص او قياس فان
كان نصا فيكون الاجماع الاول باطلا لكونه على خلاف النص فلا نسخ وان كان قياسا فيكون الثاني باطلا لما مر واما انه
لا يجوز ان يكون ناسخا فلان المنسوخ اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والكل باطل اما الاول فلامتناع انعقاد
الاجماع على خلاف النص والاجماع واما الثالث فلبطلانه بالذات فلا نسخ هذا ما ذكره الجمهور واعتمد المرتضى ره من
اصحابنا في عدم الجواز على الاجماع والنسخ على ان الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي وذكر بعضهم ان
الاجماع انما يكون من مستند قطعي فيكون الناسخ هو لا نفس الاجماع ودعوى الاجماع مشكلة وكون الاجماع دليلا عقليا
واضح وقد مر ما يدل عليه في محله ولا حاجة عندنا في حجية الاجماع الى مستند آخر لكشفه عن راي المعصوم والمراد من ناسخية
الاجماع او منسوخيته هو باعتبار كشفه والمناقشة في اسناد النسخ الى المستند دون الاجماع مناقشة ضعيفة والتحقيق
عندنا ان الاجماع ينعقد في زمان النبي وما بعده كما يظهر من ملاحظة ما قدمناه في محله ولا مانع من كونه ناسخا
ولا منسوخا واما المخالفون فيدل على بطلان ما ذهبوا اليه مضافا الى ما ظهر هنا وفي بحث الاجماع ان ادلتهم على
حجية الاجماع تنادي بعدم اختصاص تحققه بما بعده فانه مثل قوله تع ومن يتبع غير سبيل المؤمنين وقوله لا تجتمع
امتي على الخطاء ونحو ذلك كما لا يخفى **قانون** زيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة
كانت او غيرها عند جمهور العلماء لانه لا يرفع الا العدم الاصلي وهو ليس بحكم شرعي ولعل مرادهم لو لم ينف الحصر المستفاد
من الشرع والا فيثبت النسخ للحصر ولكن هذا ليس بنسخ للمزيد عليه وذهب جماعة من العامة الى ان زيادة صلوة على الصلوات
الخمس نسخ لانه يخرج الوسطى عن كونها وسطى واورد عليه بان ذلك نسخ لحكم عقلي وهو كونها وسطى فلا يكون نسخا مع
انه يرد عليهم ان الزيادة المستقلة ايضا نسخ لانه يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وفيه ان المراد زوال ما يترتب على
الوسطى من الاحكام الشرعية مثل شدة المحافظة وغيرها وهي ليست في الاخيرة وقيل بل الحق انه نسخ ان كان ذلك
لاجل كونها وسطى الصلوات المفروضة مطلقا ولو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور اقول
وعلى الاول ايضا لا يلزم النسخ لان الحكم اذا تعلق بوسطى مطلق الصلوات فالموصوف تابع لتحقق الوصف ولا مدخلية
لخصوصيته في الحكم فانتقال الحكم من ذات الى اخرى من جهة انها شيء واحد من جهة الوصف لا يوجب زوال الحكم من المتصف
بالصفة من جهة انه متصف بها وان زال الحكم عنه من جهة الخصوص واما العبادة الغير المستقلة فاختلفوا في كونها

لنخا ومثلوا لذلك بزيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال والحق انه ليس بنسخ لنفس الركعتين كما نبّه عليه بعضهم
فان وجوب الركعتين باق على حاله وانضمام الركعتين اليهما لا يخرجهما عن الوجوب وكذا ليس بنسخ من جهة الاجزاء وعدم
الاجزاء لانهما حكمان عقليان لا يجري فيهما النسخ لم يثبت ارتفاع اجزاء الاوليين غاية الامر ان اجزائهما كان على حال
والان صار على حال آخر نعم لو فرض حكم الشرع بانهما لا يجزيان الا منفردين ثم قال لا يجزيان الا منضمتين فهو يصير نسخا
اذا استفاد من الشرع وجوب الصاق التشهد بالركعتين الاوليين ثم رفع حكم وجوبه واخره عن الركعتين الاخيرتين او اوجب
التشهد والتسليم او لا يشرط الاتصال بالاوليين ثم اخرهما عن الاخيرتين وثمرة هذا النزاع تظهر في جواز اثبات مثل ذلك
بخبر الواحد بناء على عدم جوازه اذا ثبت الاصل بالقطعي وهذه الثمرة نادرة عندنا بل لا يكاد يوجد **قانون**
يعرف الناسخ بتنصيص الشارع صريحا كان يقول هذا ناسخ لذلك او بما يؤدي ذلك كما في قوله كنت نهيتكم عن زيارة
المقابر الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها او بالاجماع عليه واما بالعلم بالتاخر بضبط
التاريخ واذا حصل التضاد ولم يعلم النسخ باحد الوجوه المذكورة فيجب التوقف او التخيير وهذا ليس من قبيل الاخبار
الواردة عن ائمتنا وثبوت التخيير في العمل بين متضادها ومتناقضها لو امتنع الترجيح بل الكلام فيما نحن فيه انما هو اذا
علم بان احدهما رافع لحكم الآخر وايضا قد اشرنا سابقا الى الفرق بين اثبات النسخ بخبر الواحد بمعنى ان خبر الواحد هو الذي
يرفع الحكم مستقلا وما كان خبر الواحد ناقلا لحكاية النسخ والحكم فيهما مختلف فلا تغفل **قانون** يجوز نسخ التلاوة
دون الحكم وبالعكس وهما معا والمخالف في المذكورات شاذ وحجته واهية ويكفينا الوقوع اما الاول فكما ورد في
اخبارنا انه كان من القران ان الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فنسخ تلاوته مع استقرار حكمه واما
الثاني فهو اما مع البدل كتبديل العدة بالحول باربعة اشهر وعشر او بلا بدل كنسخ الصدقة قبل النجوى ويجوز بالاثقل
كما يجوز بالاخف والمساوي كما في تبديل الكف عن الكفار الثابت بقوله تع لكم دينكم ولي دين باية الجهاد وصوم عاشورا
برمضان واما الثالث فروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة فنسخ حكمها وتلاوتها

الباب السابع في الاجتهاد والتقليد

قانون الاجتهاد في اللغة تحمل المشقة وفي الاصطلاح له تعريفان احدهما
ينظر الى اطلاقه على الحال والثاني الى اطلاقه على الملكة واما الاول فنظر تعريفه بانه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن
بالحكم الشرعي واما الثاني فنظر تعريفه بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة
والمراد باستفراغ الوسع هو بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه واحترز بالفقيه عن استفراغ غير
الفقيه وفيه انه مستلزم للدور اذ الفقيه هو العالم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها وهو لا يتحقق الا بكونه مجتهدا
فلا فقه الا مع الاجتهاد وقد يذب عن ذلك بان المراد بالفقيه من مارس الفن احترازا عن الاجنبي مثل المنطقي البحت وان
لم يكن فقيها اصطلاحيا وفيه مع انه مجاز يرد عليه ان استفراغ وسع مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في تحقق الاجتهاد
اذ من قرأ الكتب الفقهية وتداول رؤوس المسائل او بعض الكتب الاستدلالية ايضا ولكن لم يحصل له بعد قوة رد الفرع الى
الاصل لا يسمى استفراغ وسعه اجتهادا فان قلت لا يحصل الاستفراغ للوسع ح الا بعد تحصيلها ايضا قلت فعلى
هذا يتم الكلام في المنطقي ايضا ويكفي قيد الاستفراغ عن قيد الفقيه والاحسن ان يقال اذا كان هذا تعريفا للحال والفعل
فالمراد بالفقيه هو صاحب الاستعداد والقابلية القريبة لتحصيل العلم بالاحكام الشرعية الفرعية بسبب كونه عالما
بالمبادي والادلة وواجدا للقوة القدسية التي يتمكن بها على رد الفرع الى الاصل فمثل هذا الشخص اذا رده الحكم الشرعي
الفرعي الى الاصل باعمال نظره واتعاب خاطره واستفراغ وسعه في ذلك فهذا الفعل من هذا الشخص يسمى اجتهادا ومن هذه

الحيثية يسمى هذا الشخص مجتهدا فهو من حيث حصول العلم بالاحكام الناشئة من الادلة فعلا وقوة قريبة من الفعل فقيه ومن حيث استنباط الفرع من الاصل واستخراج الحكم من الدليل فعلا او قوة قريبة من الفعل مجتهد والتحقيق انه لا بد ان تحديد المطلق الاجتهاد لا الصحيح منه كما نبهنا عليه في الفقيه ايضا فعلى هذا نقول ان الفقه هو العلم بالاحكام الناشئة من الادلة والاجتهاد هو استنباط الاحكام منها والاستنباط متقدم على العلم فلا تنافي في التعريفين الى الشخص الذي يقوم به الامران ولذا التزم بعد ذكر تعريف الاجتهاد بجعلون المعرفة بما يتوقف عليه ومنه القوة القدسية من شرائطه لا من مقدماته فاذا اريد تعريف صحيحها فنقول الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي من ادلتها لمن عرف الادلة واحوالها وكانت له القوة القدسية التي يتمكن بها من مطلوب رد الفرع الى الاصل والفقه هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها لمن كان كذلك فلا يدخل شيء منهما في تعريف الآخر ولا يلزم دور وقيد الظن لاخراج الاحكام الضرورية او الفقهية النظرية وعندنا ان الاول يخرج بقيد الاستفراغ والثاني لا يحسن لاخراجه لان معرفة النظريات بتمامها تسمى فقها تحصيلها واستنباطها من ادلتها اجتهادا اذ المجتهد فلا يعرف حكم الشيء اولا ويحتاج الى النظر في الادلة وبعده يحصل القطع به من الدليل وقد اشرنا الى ذلك في اول الكتاب ويقيد الحكم بالشرعي لاخراج العقليات فان استنباطها لا يسمى اجتهادا اصطلاحا وربما قيد بالفرعي لاخراج استنباط مسائل اصول الدين بل اصول الفقه فقط ايضا وان كان اجتهادا في اللغة ايضا او في اصطلاح آخر كانهم يبحثون في مبحث الاجتهاد والتقليد عن وجوب الاجتهاد في اصول الدين وعدمه ولا حاجة اليه اذ المتبادر من الشرعي الفرعي واما التعريف الثاني فهو ما ذكره المحقق البهائي ره فقال الفاضل يخرج بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام من ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك ملكة له بل كان ذلك اتفاقيا وكذا من حفظ جملة من الاحكام تلقينا وعرف مع ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة معه اقول مما ذكراه يفيد حصر اطلاق الاجتهاد في اصطلاحهم على الملكة دون الحال وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره الاكثرون نعم يصح هنا تعريفا للملكة الاجتهادية لا محالة ثم ذكر ان اللام في الحكم للجنس فيدخل المتجزي والتقييد بالشرعي لاخراج العقلي وبالفرعي لاخراج الاصلي كالاعتقادات وبما لا اصل الضروري كالصلوة والزكوة ثم قال وبالقوة القريبة يدخل من له تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما لتعارض الادلة او لعدم انضباط الدليل ولا احتاج الى الالتفات اه نحو ذلك وحيث ان الاجتهاد هو الملكة فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه هو الحكم المستنبط من الاصل اقول ولعل الباعث على حصر الاجتهاد في الملكة ظهور لفظ المجتهد فيه واشتهاره بالاطلاق ثم ان هذا الاطلاق في المجتهد اصطلاح خاص مشهور وقد يطلق على من يعمل في الطلب الاستدلالات التفصيلية سواء كان في المعقول او المنقول او في الفروع او الاصول والمقلد من ياخذ بقول الغير من دون دليل تفصيلي

قانون

اذا عرفت انه لا حاجة الى ادراج قيد الظن في تعريف الاجتهاد فنظر ان ما يحصل من الاجتهاد قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا وكلاهما حجة على المجتهد والمقلد له اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المفروض انسداد باب العلم غالبا ولعدم الدليل على حرمة العمل به مع بقاء التكليف جزما ولو لم ندع ثبوت الدليل على جواز العمل به اذ قد عرفت انه لا دليل على وجوب الاحتياط وذلك لان ادلة حرمة العمل بالظن ظنية وقد بينا ان لا دليل على حجية تلك الظنون الحاصلة من تلك الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن سوى ظن المجتهد ولا مناص من العمل به لبقاء التكليف وانسداد باب العلم وعدم ثبوت اشتغال الذمة باكثر من ذلك حتى يقال ان اليقين بشغل الذمة يستدعي تحصيل اليقين بالبراءة مع ان الاستدلال بما يدل على حرمة العمل بالظن على عدم جواز العمل للمجتهد في المسائل الفقهية الظنية محال لان

جواز العمل

جواز العمل به يستلزم عدمه وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال بيانه ان الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن ثبوتها ظنية ولا مانع من تخصيصها اذ الظنون المجوزة في الشريعة فوق حد الاحصاء وكفاك قوله تعالى ان بعض الظن اثم فاذا كانت ثبوتيا ظنية فالاستدلال بها لا يفيد الا الظن وح نقول ما الدليل على جواز العمل بهذا الظن فان قلت الدليل عليه انه ظاهر الكتاب مثلا وهو حجة اجماعا فالعام الدال على حرمة العمل بالظن قطعي فلا محالة قلت المسلم من الاجماع هو حجية ما هو مراد من الكتاب لا ما هو ظاهر منه فان حجية ظواهر الكتاب مسئلة اجتهادية و انعقاد الاجماع عليها تم لمخالفة الاخبارية اعتمادا على اخبار كثيرة مذكورة في محلها سلمنا عدم الاعتناء بشانهم وامكان اخراج تلك الاخبار عن ظاهرها لمعارضتها باقوى منها لكنا نقول المسلم منه هو حجية متفاهم المشافهين المخاطبين ومن يحذو حذوهم لان مخاطبته كان معهم والظن الحاصل للمخاطبين من جهة اصالة الحقيقة والقرائن الحالية حجة اجماعا لان الله ارسل رسوله وكتابه بلسان قومه والمراد بلسان القوم هو ما يفهمونه وكما ان الفهم يختلف باختلاف اللسان كذلك يختلف باختلاف الزمان وان توافق اللسان فحجية متفاهم المتاخرين عن زمن الخطاب وظنونهم يحتاج الى دليل آخر غير ما دل على حجية متفاهم المخاطبين المشافهين لمنع الاجماع عليه بالخصوص ولا يمكن اثباته للمتاخر الا باحد وجهين الاول انحصار السبيل الى الحكم في العمل بتلك الظنون وبدليل استحالة التكليف بما لا يطاق عليه وهو ما ذكرناه لان ذلك هو مقتضى الدليل العقلي المقتضي لحجية ما ينفتح السبيل من الظنون من حيث هي ظن لا من حيث انه ظن خاص اذ الدليل القطعي لا يدل على حجية ظن خاص والمفروض ان الاجماع غير مسلم في الظن الحاصل لغير المشافهين والثاني ان الكتاب العزيز من قبيل تاليف المصنفين الذين يقصدون بكتابهم بقاءه ابد الدهر ليفهم منه المتاملون فيه بكرور الايام على مقدار فهمهم ويعملون عليه وكذلك المكاتيب والمراسيل الواردة من البلاد البعيدة سيما مع مخالفة لسان المكتوب مع المكتوب اليه فانه لا ريب في جواز العمل للمدركين في التاليفات والتعليقات والمتاملين فيها وحملها على مقتضى ما هو يفهمون بقدر طاقتهم وكذلك المكتوب اليهم المكاتيب وهو مم سيما فيما اشتمل على الاحكام الفرعية اذ الظاهر منها القاء الاحكام بين الامة وتنبيههم واعلام المخاطبين بالشرائع واعلانها بينهم وذلك لانه لا ينافي قصد عمل الآتين بعدهم ولو بعد الف سنة بذلك لاجل حصول الطريقة واستقرار الشريعة بعمل الحاضرين ومزاولتهم ونقلهم الى خلفهم يدا عن يد ولا ينافي ذلك ايضا تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر لحصول الاعجاز وسائر الفوائد اذ ذلك يحصل بملاحظة البلاغة والاسلوب وسائر الحكم المستفادة منها مع قطع النظر عن الاحكام الفرعية الظاهرية التي هي قطرة من بحار فوائده فاثبات ان يكون الكتاب العزيز من باب تاليف المصنفين سيما الاحكام الفرعية بان يكون الغرض من الآيات الواردة فيها بقاء تلك الالفاظ واستفادة كل من يجيء بعد ذلك من تلك الالفاظ على مقتضى فهمه بظنه ولو لم يكن موافقا لمراده تعالى ايضا سيما بعنوان القطع والجزم وادعاء انا نعلم انه تعالى اراد ذلك يحتاج الى دليل واضح بل الانصاف انا ان لم ندع العلم بان الله تعالى لم يرد من الآيات هذا المعنى فلا اقل من الظهور في العدم او تساوي الاحتمالين فكيف يدعى العلم بان مراد الله تعالى من آية قوله من بعد وصية يوصي بها او دين ان يبقى هذه اللفظة ومن فهم منها من المجتهدين الجائين بعد الف سنة ان المراد من بعد اخراج المال للوصية والدين والميراث وانتاعه لهما بان يفضل عنهما ما يساوي الانصباء ويترتب عليه انه يكفي في التملك وجواز التصرف ان يعزل الدين والوصية كما فهمه بعضهم فهو حجة عليه ومن يفهم منه ان هؤلاء الارحام تملكون لهذه الانصباء بعد بقاء الدين والوصية وحصول ضبطهما اليهما اما بيدهما او بوكيلهما

اوليتهما ولو كان هو الحاكم او المؤمنين العدل ولا يحصل ما الكتبهم الا بعد تملكهما لنصيبهما ووصولهما اليهما فقد
لا يبقى لهم شيء يملكونه وقد ينقص نصيبهم عما فرض لهم فهو ايضا حجة عليه ومن يفهم منه ان استقرار ملك الادحام انما
يثبت بعد قضاء الدين والوصية وان ثبت قبله متزلزلا فهو حجة عليه وهكذا بل الاولى ان يدعى العلم بان مراد
الله تعم من كل امر في الحكم الواحد هو معنى واحد من تلك المعاني فهم تلبيته وفهم المخاطبون ثم انهون وكان مقصوده
في ابلاغ الحكم وقد ابلغ ولكن اختفى بعد خفاء فاده الهدى كما خفي اكثر الاحكام والحاصل ان دعوى العلم بان وضع الكتاب
العزيز انما هو على وضع المصنفين سيما في الاحكام الفرعية دعوى لا يفي باثباتها بينة فان قلت ان اخبار الثقلين
وما دل على عرض الاخبار على الكتاب يدل على ان الكتاب من هذا القبيل قلت بعد قبول دلالة تلك الاخبار وصدق ذلك
كما هو ظاهر بعضها نمنع اولا دلالتها على التمسك بمفاهيم اللفظ من حيث هو مفاهيم اللفظ لم لا يكون المراد لزوم التمسك
بالاحكام الثابتة والمرادات المعلومة عنه كما هو ثابت في اكثرها لكن ما دل على عرض الاخبار على الكتاب وثانيا بعد
تسليم ذلك فنقول ان دلالتها على التمسك بالالفاظ والعرض عليها يعني بظواهرها على ظواهرها ظنية اذ ذهب جماعة
من الاخباريين الى ان المراد التمسك بما فسرها الائمة به والعرض على ما فسروه به وان كان خلاف الظاهر ثم ننقل
الكلام الى هذه الاخبار ونقول دلالتها على ما نحن فيه حجة انما يتم لو قلنا بالعلم بان تلك الاخبار ايضا من قبيل تاليفات
المصنفين الذين يصنفون بما يفهمه المتحاورون يعني ان الظن الحاصل لنا من تلك الاخبار انما يكون حجة لاجل ذلك وهو
في غاية البعد فيما نحن فيه بخلاف الكتاب العزيز وندعي العلم بان مفاهيم المخاطبين بها علما اذ لما كان ذلك وانى لك
باثبات العلم في المقامين سلمنا ان الكتاب العزيز من باب تصنيفات المصنفين لكن مقتضى ذلك ان يكون الظن الحاصل
منه حجة من جهة انه ظن حاصل منه والمفروض ان الظنون الحاصلة اليوم من القرآن العزيز ليست ظنونا حاصلة منه فقط
اذ الظن الحاصل من اللفظ انما هو من جهة وضع اللفظ وحقيقته او مجازه والاعتماد على اصل الحقيقة او القرينة الظاهرة
في المعنى المجازي ونحو ذلك واما الظن الحاصل بعد ملاحظة المعارض والعلاج والنواسخ التي حصلت في الشريعة فهو ظن
حاصل للمجتهد بنفس الامر بعد ملاحظة الادلة وجمعها وترجيحها وتعديلها لا ظن حاصل من الكتاب والحاصل ان الظن الحاصل
من الدليل اما يلاحظ في بادي النظر ويعتبر ما حصل منه لو خلي وطبعه واما يلاحظ ما يستقر على ظنيته بعد ملاحظة المعارض
ودفع الموانع ورفع القرائن الدالة على خلافه فاما الاول فان لم ندع الاجماع على بطلان العمل به في امثال زماننا فلا كلام
في القول به فضلا عن ادعاء الاجماع على جوازه او وجوب العمل اذ لا ريب ان في امثال زماننا اختلط امر الله لتزوقع الخلاف
بين العلماء والاختلاف في الادلة بين ظواهر الكتاب والسنة المتواترة واخبار الآحاد وغيرها واشتبه الحال بسبب التخصيص
والنسخ والمعارض والمخالف فلا ريب انه لا يجوز العمل قبل الفحص عن الادلة بالظن الحاصل من واحد منها ولو كان
هو ظاهر الكتاب لا اظن الخصم يدعي جواز ذلك وكيف يمكن ادعاؤه حتى بعنوان العلم ودعوى الاجماع حتى ان كثيرا من
العلماء لا يجوزون التجزي في الاجتهاد لاجل احتمال اختفاء معارضات الادلة وان كان احتمالا ضعيفا واما
الثاني فهو ليس بظن حاصل من الكتاب مثلا بل هو ظن المجتهد بحكم الله ومراده من مجموع الادلة ودفع معارضاتها ومنع
القرائن الدالة على خلافها وارادة ما هو خلاف الظاهر منها وبالجملة اما نقول بحجية ظاهر ظن الكتاب في زماننا لا بشرط
ملاحظة المعارض ولا عدمه او بشرط عدم ملاحظة المعارض او الفحص عنه ونفيه بالدليل حتى يبقى الظن والاول
باطل وفاقا من الخصم والثالث ينفع الخصم دعوى الاجماع على حجيته لو تمكن من دعوى الاجماع على حجية الظنون
التي بها يدفع المعارض حتى يقول ان العمل على الظنون الحاصلة من اصل الكتاب بعد اعمال هذه الظنون اجماعي وانى له

بذلك وكيف

بذلك وكيف يمكن منه الآن القول بالاجماع على حجية ظن المجتهد من اي شيء يكون الا ما اخرجه الدليل اذ جل هذه الظنون
لم يقم عليها دليل الا كونه ظن المجتهد فان قلت نعم ولكن ظنه اذا تعلق بكيفية الاستخراج من الادلة مثلا فحجيته اجماعية لا انه
تعلق بغيره قلت لا اتمم معنى هذا الكلام فان اختلاف العلماء في ان العام المخصص حجة في الباقي ام لا مثلا يعم الكتاب
والسنة المتواترة واخبار الآحاد وغيرها كلها والمسألة اجتهادية فاجراء العام من الكتاب على ظاهره بمعونة ان العام
المخصص حجة في الباقي وان ادلة الخصم باطلة في تلك المسألة الاصولية مسألة ظنية ودعوى الاجماع على ان اعمال هذه
المسألة الاصولية في خصوص الكتاب جائز دون غيره شطط من الكلام ويلزم في العكس ان لو قال احد بعدم الحجية في
عام الكتاب لاداء ظنه الى ان العام المخصص ليس بحجة في الباقي ان يكون اجماعيا ولكن من حيث انه متعلق بالكتاب وايضا
نقول في مثل قوله تعم واحل لكم ما وراء ذلكم انه ظاهر في العموم ومقتضاه عدم نشر الزنا سابقا الحرمة كما ذهب اليه جماعة
من محققي الاصحاب وذهب جمهور الى الحرمة والاخبار المستفيضة في كل من الطرفين موجودة ولا ريب ان ترجيح عموم الاية
وابقاءه على ظاهره وادعاء الظن به يتوقف على ترجيح اخبار الحل على اخبار الحرمة اذ بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد لا مجال لمنع الاخبار دلالة فلا بد من الرجوع الى المرجحات بين الاخبار ولا ريب انه لا اجماع على كيفية ترجيح
الاخبار لاختلاف العلماء في وجوه الترجيح واختلاف الاخبار في بيان علاجها كما سيجيء في الخاتمة ولا مناص في الجمع بين
الاخبار الا بالرجوع الى المرجحات الاجتهادية مع ان قبول كل واحد من الاخبار وردها من حيث السند والمتن وثبوت
العدالة وكيفيتها والكاشف عنها والمثبت لها وعدد المزكي وغير ذلك لا يكون في الاكثر الا بالظن الاجتهادي ولا قطع
في شيء منها كما لا يخفى على المتأمل المنصف المتدبر ودعوى الاجماع على حجية كل ما يتعلق بالاخبار بعنوان العموم او ادعاء
الحدس وحصول القطع برضاء الشارع بذلك العموم بالخصوصية والتصوصية لانه من جزئيات لزوم تكليف ما لا
يطاق لو لم يعمل بها مهينة على متعهد وتيمنا وبين هذه الدعوى بون بعيد واما جعله من جزئيات لزوم تكليف ما لا
يطاق فلا نمنعه ولا يجدي للمستدل بل هو مذهبنا وطريقتنا فظهر مما قررنا لنا الفرق بين الظن الحاصل من الكتاب من
حيث هو والظن الحاصل بعد بذل الجهد في المعارض وتدفعه من هذا القبيل الغفلة التي حصلت لبعضهم واشتبه عليه
الامر ولم يفرق بين المجاز والعام ونازع في القبول بوجوب الفحص عن المخصص بعد وجوب الفحص في الحقيقة عن المجاز وهو
غلط لان الفحص عن المخصص يرجع الى الفحص عن المعارض بخلاف المجاز فانه فحص عن القرينة وقد يحصل الاعتبار ان في العام
والمجاز بكلا المعنيين فعليك بالتأمل والتفرقة وقد حققنا ذلك في مباحث العام والخاص فراجعه فالحكم بحجية
العمل بالظن الذي لم يثبت حجيته بالخصوص من دليل قطعي مثل الشهرة والغلبة ونحوهما من جهة قوله تعم ولا تقف ما
ليس لك به علم ونحوه انما هو من جهة ظن حاصل للمجتهد بعد التأمل في الادلة وفي القواعد الاصولية ودفع الادلة
التي اقاموها على عدم حجية العام المخصص لا للاجماع على ان الاية تخصصه بظنون كثيرة وملاحظة عدم المعارض و
الظن به او القطع من جهة لزوم الفحص عن المخصص وذلك ظن حصل للمجتهد من مجموع ذلك لا ظن حاصل من الاية وبعد
ملاحظة ذلك فان سلمنا سلمنا الاجماع على العمل بالظن الحاصل من الكتاب على هذا الوجه فلا نسلم في خصوص العام
المخصص لانه موضع خلاف فان النزاع فيه معروف وليس بمخصوص بعمومات اخبار الآحاد بل هو جار في المتون القطعية
كالكتاب والسنة المتواترة ايضا فلم يثبت الاجماع على حجية عمومات آيات التحريم في امثال زماننا بل تم بعد القطع بتخصيصها
ببعض الظنون فان قلت النزاع في حجية العام المخصص في الحقيقة راجع الى النزاع في حصول الظن منه في الباقي ومنه
كما يظهر من ادلتهم المذكورة من الطرفين لا الى الحجية وعدمها مع حصول الظن ايضا فالمنكر يقول انه لا يحصل الظن منه

بل لا بدّ له على الباقي ولو فرض حصول الظنّ فهو حجة باتفاق منّي قلت المنكر يقول انه لا يمكن حصول الظنّ منه ولو فرض حصول
الظنّ منه في نفس الامر لكان حجة لا انه لا يحصل له ظنّ ولو فرض حصوله لخصمه فهو حجة عليه حتى يصير بذلك اجماعا فهو في الحقيقة منه
يغلط مدّعي حصول الظنّ ويقول انك قصّرت في الاجتهاد حيث ادّعيت الظنّ فيما لا يمكن حصول الظنّ فيه والحاصل ان القدر
المسلّم من الاجماع الفرضي الذي يمكن ان يدّعى في هذا المقام هو ان يقول المنكر للحجية ان العام المخصّص لا يحصل منه الظنّ
في نفس الامر ولو حصل منه ظنّ في نفس الامر فهو حجة ولكن فليس ولا نظر من هذا الكلام انه يسلّم حجية الظنّ الحاصل لك بسبب
اجتهادك وتمسكك بالادلة التي هي مرفوضة من المنكر ومسموع عندك فتأمل في ذلك فان فيه دقة ما وان سلّمنا منك
دعوى هذا الاجماع اعني الاجماع من الخصم على حجية الظنّ اذا حصل لخصمه عليه دون غيره فانما نسلّمه من جهة انه ظنّ المجتهد
وكل ظنّ المجتهد حجة عليه وان لم يحصل للآخر الظنّ على وفقه واين هذا من اثبات الاجماع على حجية ظنه الحاصل من جهة
العام المخصوص من الكتاب من حيث هو فان قلت يكفي ثبوت حجية هذا الظنّ بالاجماع وان كان من جهة كونه ظنّ المجتهد
لانه يثبت لنا حرمة العمل بالظنّ وهو المطلوب قلت اذا سلّمنا الاجماع على ذلك من اجل كونه ظنّ المجتهد فلا يتم انه من
اجل انه حصل له من الكتاب بل من حيث انه ظنّ المجتهد وهو حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير حجة على الغير والحاصل
انا نفرض المسئلة اصولية ونقول هل يجوز العمل في الاحكام الشرعية سواء كانت اصولية او فقهية على الظنّ
مطلقا او لا يجوز العمل الا باليقين والظنّ المعلوم الحجية فيجب على كل من اختار احد طرفي المسئلة من اقامة الدليل على مطلبه
فان استدل المنكر للعمل بالظنّ بمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فنقول ان كان الظنّ الحاصل من هذه الآية
قبل استفراغ الوسع والفحص عن المخصّص والمعارض وقبل ابطال دليل الخصم من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظنّ
فلا اجماع على حجية مثل هذا الظنّ الحاصل من الآية كما هو واضح وان كان بعد استفراغ الوسع والفحص من الطرفين فيحصل
الظنّ للمنكر بسبب الآية بعدم الجواز وذلك بان يدّعي عدم انسداد باب العلم ويثبت كون الادلة المعهودة من خبر الواحد
والاستصحاب وغيرهما قطعي العمل فهو حجة عليه وعلى مقلده كما ان المجوّز ايضا اذا ابطل قطعية هذه الادلة واثبت
انسداد باب العلم يبني على العمل بالظنّ فرأي كل من المجتهدين حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير رأي احدهما
حجة على الآخر فح لا يجوز للمنكر ان يحتج على المجوّز بالآية بل وان كان لا بد ان يحتج عليه فلا بد ان يتمسك بابطال انسداد
باب العلم واثبات الادلة المعلومة الحجية فالاستدلال بالآية فيما نحن فيه على اثبات حرمة العمل بالظنّ مع انسداد باب العلم
غلط فان الخصم متمسك بانسداد باب العلم وعلى تفاوت الظنون ولا يصلح معارضته بحرمة العمل بالظنّ مطلقا ومن
الغرائب ما وقع من جماعة من الاصحاب مثل صاحب المعالم وغيره حيث جمعوا بين تمسكهم باصالة حرمة العمل بالظنّ في ابطال
حجية الشهرة وتقليد الموتى وغير ذلك وتمسكهم في حجية اخبار الآحاد وغيرها بانسداد باب العلم وانحصار الطريق
في الظنّ كجمعهم بين هذا الدليل فيها واشتراطهم في العمل بها ايمان الراوي وعدالته وغير ذلك من الشروط كما فعله
صاحب المعالم وغيره وهذا تناقض واضح فان قلت ان حجية العام المخصّص اجماعي لان المخالف فيها ليس الا بعض العامة
قلت كونه اجماعيا ممنوع وان كان هو المشهور بين الاصحاب والاعتماد على الشهرة والاجماع المنقول يهدم الكلام السابق
مع ان الاجماع المدّعى في ذلك ان كان على الحجية ومعها مع قطع النظر عن حصول الظنّ وعدمه فهو لا يلائم استدلالهم
بدعوى الظهور ونحو ذلك كما لا يخفى مع كمال البعد في المسائل الاصولية وان كان على الظهور في الباقي وحصول الظنّ
فهو ليس من شأن الشارع والامور التي يدّعى فيها الاجماع المصطلح واما اجماع الاصوليين فغايته افادة الظنّ
وهو يهدم الكلام السابق ايضا والحاصل ان الاجماع المدّعى في هذا المقام على حجية ظواهر الكتاب ان كان هو الاجماع الكلام

المقول

المقول او الاستنباط فيه خلاف في عموم ايات التحريم ولا دليل على حجيتها سوى كونها ظنّ المجتهد وان كان هو الاجماع
المحقّق فان كان على الجملة فهو لا يجدي نفعا وان كان على كل الظواهر فهو مع ما يرد عليه مما سبق مما فصّلناه فيه انه مستلزم
لحجية الظنّ الحاصل من قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وامثاله من الظواهر والظنون الحاصلة بان العمل على ظنّ الكتاب
لا يجوز فانها عامة تشمل ذلك ايضا فالاجماع على حجية الظواهر حتى الظاهر الدال على حرمة العمل بالظنّ عموما يثبت عدم
حجية الظنّ الحاصل من القرآن وما يثبت وجوده عدمه فهو مح فان قلت انه مخصّص بالاجماع المتقدم قلت لو سلّمنا
صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع ومن ذلك يلزم كون الاجماع ظنيا لان التخصيص لا
يكون الا في العام فان قلت وان كان ظنيا في الجملة لكنه قطعي في الجملة ايضا قلت سلّمنا ذلك لكن يكفي في تحقق المدّعى
القطعي بقاء فرد واحد بعد التخصيص فان كان ذلك هو ظنّ ايات غير التحريم فلا ينفعك فيما رمته من الاستدلال وان كان
هو الظنّ المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل بالظنّ ولكن في غير الظنّ الحاصل من الآية فقبيح ان تعتبر هذا الظنّ
ايضا عرضنا ان فيها فقد اخرج منه القسط كالبينة والاقرار واليد وغير ذلك فلم يبق ما يمكن فيه دعوى القطع الا مثل
القياس ونحن نقول به ايضا ولا ينفعك فيما رمته فان قلت ان الاجماع انما هو على حجية جميع مقتضيات الظواهر حتى
المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل بالظنّ لكن في غير ظاهر القرآن ونظائره فيعتقد في الاجماع على ان كل الظنون
الحاصلة من القرآن واجب العمل غير الظنّ الحاصل منه بمثل حرمة العمل بالظنّ الحاصل من القرآن قلت بعد تسليم
صحة هذه الدعوى يرجع هذا الى دعوى الاجماع على حرمة بعض الظنونات دون بعض لا على وجوب العمل على الظواهر
الدال بعضها على حرمة العمل بالظنّ الا الظنّ الفلاني وليس هذا من باب حجية العام بالاجماع الا ما اخرجه الدليل حتى ينفعك
في مقام اثبات حجية الظنون الحاصلة من القرآن بل هو من باب اثبات حجية بعض الظنونات بالاجماع وهو ما حصل من
ساير الظواهر وبعض مدلول ما دلّ على حرمة العمل بالظنّ بظاهر القرآن وهو غير حرمة الظنّ الحاصل من القرآن الدال
في ايات تحريم العمل بالظنّ ونحوه وبعبارة اخرى هذا اجماع على بعض مدلول ايات تحريم العمل بالظنّ وهو حرمة العمل
على غير الظنّ الحاصل من القرآن ونحوه وهذا البعض ليس ظاهر هذه الآية حتى نقول انه من الظواهر التي ثبتت حجيتها
بالاجماع فان قلت ان الاجماع انعقد على ان الاصل جواز العمل بما يحصل الظنّ به من الكتاب مطلقا فالاجماع انما هو على
جعل الحجة هو الظنّ الحاصل من الكتاب ما لم يثبت المخرج عنه قلت لو سلّمنا منك هذا الاجماع فهذا عدول عن اصل
الدعوى لان الدعوى انما هي الاجماع على حجية الظواهر بعنوان العموم يعني حجية كل واحد منها بحيث يكون الافراد متعلقا
لدعوى الاجماع وهذا الكلام يقتضي دعوى الاجماع على قاعدة كلية ومع ذلك فنقول ح خروج الظنّ الحاصل من
الكتاب من عموم ايات تحريم الظنّ لا بد ان يكون من دليل قطعي او ظنّ علم حجيته فما هذا الدليل فان فرضنا ان الدليل
القطعي هو الاجماع المذكور وقد ابطلنا قطعيته لدخول العام المخصص اعني ايات تحريم العمل بالظنّ في مورده واذا
بطل قطعيته فلا دليل على حجيته لدخوله تحت عموم الآيات المذكورة وان كان الدليل شيئا اخر من خبر واحد او شيء
اخر فمع انه غير مسلّم وغير معلوم فهو خروج عن اثبات المطلب بالاجماع فلم يبق الا الاعتماد على الظنّ الاجتهادي فان قلت
نحن ندّعي الاجماع على مجموع قولنا ان كل الظواهر حجة ما لم يثبت المخرج عنه فهذه قاعدة قطعية خصّصنا بها عموم ايات
التحريم وخروج بعض الظواهر بالدليل لا يوجب عدم جواز العمل بالباقي قلت قد اشرنا سابقا الى بطلان هذه الدعوى
ومنعها بقولنا لو سلّمنا صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع الى اخره فان شئت ان
ابيّن لك وجه المنع وعدم التسليم حتى يندفع عنك هذه الشبهة بان الاصوليين قد ذكروا ان دلالة العام على كل

ولحصول افراده دلالة تامة ويعبر عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي فنقول دلالة هذه القاعدة التي اثبتها الاجماع
على وجوب العمل بآيات تحريم الظن دلالة تامة وليس من باب دلالة المشترك على معنييه حين استعماله فيهما على القول بجوازه
ولا من باب الكلي المجموعي ولا من باب دلالة كل واحد من الفاظ الكلية المركبة على معناها فنقول ان كل واحد من ظواهر
الكتاب حجة الا ما اخرجه الدليل ينطبق بعمومه على آيات التحريم ويدل على حجيتها دلالة تامة وح فلا بد ان يكون المخرج والمخصص
بالكسر مغايرا للعام والمخصص بالفتح والا لم يكن دلالة العام على الآيات المذكورة دلالة تامة فاذا كان جواز العمل
بآيات التحريم هو مقتضى نفس تلك القاعدة العامة فلا بد ان يكون المخصص والمخرج شيئا آخر لاستحالة اتحاد المخصص
والمخصص لان كل واحد من افراد العام متساوي النسبة مع الآخر في دلالة العام عليه وحجية العام فيه نعم يصح الكلام ان قلت
وقع الاجماع على حجية آيات التحريم بعمومها وانعقد اجماع آخر على حجية ساير الظواهر وهذا الاجماع الثاني مخصص لمقتضى
الاجماع الاول والمفروض ان الاجماع المدعى شيء واحد هو الاجماع على حجية ظواهر الكتاب من حيث انها ظواهر الكتاب
ولم يدع احد الاجماع على حجية آيات التحريم من حيث انها آيات التحريم ولو ادعاه احد فهو خروج عما نحن فيه والكلام عليه
على نهج آخر والحاصل ان القاعدة التي ندعيها بالاجماع هو عام منطبق على جزئياته بالدلالة التامة ولا يجوز ان يدفع
دلالتها على بعض جزئياتها بدلالتها على البعض الآخر للزوم التناقض في الكلام ويعود عليه البحث الذي ذكرناه سابقا
وهو ان ما يثبت وجوده عدمه فهو محال ومن ذلك يظهر الجواب عما يمكن ان يقال هنا في مقام التوجيه بعبارة اخرى وهو
ان الاجماع انعقد على حجية كل الظواهر بعنوان العموم وانعقد اجماع آخر على عدم حجية هذا الظاهر الخاص اعني دلالة
آيات التحريم على حرمة العمل بظاهر القرآن وهذا الاجماع الثاني مخصص للاجماع الاول وذلك لان هذا الاجماع الثاني
لا معنى له في الحقيقة الا الاجماع الاول فاما ذلك الاجماع فلا اصل له واما آيات التحريم فلا عموم فيها اصلا بل هي مبني له
مخصوصة بمعنى معين مثل اصول الدين او ما يتهم به المسلمون ونحو ذلك وانها ثبت بكيفيتنا في اتمام المطلوب وهو بطلان
اصالة حرمة العمل بالظن فتامل فيما ذكرنا بعين الدقة والانصاف تجده حقيقا بالقبول ان شاء الله تعالى ثم ان
نقية الخصم بما ذكرناه من الجواب واعرض عما نحاوله اولا من تخصيص عموم آيات التحريم بالاجماع المدعى ورام سلوك
مسلك آخر لتاسيس اصالة حرمة العمل بالظن وقال انه لا تخصيص هنا اصلا بل دلالة القاعدة المستفادة من الاجماع
دلالة تامة واردة على جميع جزئياتها بتقريب ان مثل قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم وامثاله باقية على ظاهرها
فان المراد منها النهي عن الظن الذي لم يكن مستندا الى القاطع وساير الظنون الحاصلة من ساير الآيات مستفادة من
القاطع وهو القاعدة المعلومة بالاجماع فلم يدخل تحت آيات التحريم حتى يحتاج الى التخصيص والى اجماع آخر فنقول
في جوابه ان هذا غفلة عن الفرق بين الظاهر والقاطع بل الحقيقة والمجاز فان الضمير المجرور في قوله تعالى لا تقف
ما ليس لك به علم يعود الى الموصول نفسه لا الى وجوب العمل به فيحتاج ما ذكرنا الى اضمار بل يلزم استعمال الضمير في
المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد وهو باطل يعني لا تقف ما ليس لك به علم ولا بوجوب العمل به علم او لا بد
ان يحمل العلم على معنى يشمل العلم وما يوجب العمل به وهو ايضا مجاز فاين مقتضى القاعدة الحاصلة من الاجماع وهو العمل
على ظواهر الآيات صيرورة بعض مدلولات القاعدة قرينة للتجوز في بعضها الآخر ليس باولى من العكس لوقوع
الكل في مرتبة واحدة فيحتاج الى دعوى اجماع آخر بل اجماعات اخرى وقد عرفت الحال فيه وكذلك في الآيات الناهية
عن اتباع الظن فان حمل الظن على الظن الذي لا قاطع على العمل به تخصيص صريح وهو كر على ما فر منه وبالجملة
لا ريب ان ما يحصل من قوله تعالى وثيابك فطهر مثلا الظن بان حكم الله تعالى في الواقع وجوب تطهير الثوب من النجاسة

لا العلم به

لا العلم به لاحتمال ارادة مطلق التنظيف والتقصير فهذا هو المعنى الحقيقي للظن ووجوب العمل على هذا الظن لو ثبت لا
يخرج ذلك الحكم عن كونه مظنونا وهذا واضح لا سترة فيه ثم ان دفع الخصم وقال ان كل ظاهر قام عليه دليل قاطع فهو
معلوم بحسب القطع مظنون بحسب الواقع كالعلم بكون مال زيد له وكذا زوجته بمجرد اليد والتصرف وذلك كاف في حجية
العلم في تعريف الفقه انه هو العلم بالاحكام الشرعية وهذا هو معنى قولهم ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم كما هو الا [illegible]
في توجيهه فنقول فيه دفعا ان كلامه هذا يحتمل معان ثلثة اما انه معلوم انه ظاهر ومظنون من الآية واما انه معلوم
انه يجب العمل بما هو ظاهر من الآية واما ان ما هو مقتضى الظن ومدلول للفظ فهو معلوم اما الثالث فبديهي البطلان
لوضوح المغايرة بين المظنون والمعلوم والظن والعلم واما الثاني فيرجع الى ما تقدم من كون المراد من المعلوم المعلوم
وجوب عمله وهو معنى مجازي للعلم ويرد عليه ما سبق واما الاول فكانه هو المراد بقرينة الاستشهاد بحكاية اليد
علم الفقه وفيه ان المراد في تعريف الفقه من العلم هو الادراك العلمي للاحكام الظاهرية الظنية من الادلة التفصيلية
على اظهر الوجوه في معنى العلم هنا كما حققناه في اول الكتاب لكن ذلك لا يفيد الا انه حصل العلم بما هو مظنون انه
حكم الله وذلك لا يجدي في كون الحكم علميا بمعنى كون ذلك التصديق مطابقا للواقع ولكن لما ثبت بالبرهان القطعي كون
ذلك المظنون حكما شرعيا له حين انسداد باب العلم يجب العمل به لحصول العلم بالمظنون لا يجعل المظنون معلوما
بل يجعل الكبرى الكلية للمجتهد مظنونه واجب العمل والحاصل ان المراد بالعلم في تعريف الفقه وان كان هو معناه
الحقيقي على اظهر الوجوه لكن متعلقه الظن بمعنى يحصل للفقيه العلم بظنه الذي هو حكم الله في حقه بسبب تلك الكبرى
الكلية الثابتة من الخارج ثم يصير معنى قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم منطبقا على المدعى ولكن لا ينفع الخصم
في شيء فانا نسلم انا نعلم ان المظنون من آيات القرآن كذا ولا تشتغل ذمته بان نقول هذا ليس بمظنون من الكتاب ولكن
هذا لا ينفع الا مع اثبات وجوب العمل عليها من الخارج وبعد تسليم ثبوته لا يحصل منه شيء الا وجوب العمل على ذلك
الظن ولا يثبت من ذلك كونه علما حتى ينفعك في هذا المقام والحاصل ان متعلق العلم قد يكون ظنيا وقد يكون شيئا
ثابتا في الواقع ويصير في الظن متعلق العلم لا يجعل الظن علما وهو واضح ثم لما طال الكلام تسامحنا الخصم
في تسليم الاجماع القاطع للقال والقيل هو العود الى منع الاجماع ونقول ان الاجماع هو اجماع الفرقة بحيث
يوجب القطع برأي الامام ع ولم يتحقق لنا بعد وقوع هذا الاجماع فان ذلك الاجماع اما من ملاحظة فتاويهم صريحا
واما من حصول العلم برضاهم بذلك بحيث يحصل القطع برضا رئيسهم اما الفتوى فلم يجتمع عندنا من فتاوى اصحاب
الرسول والائمة والتابعين لهم التصريح بان كل ظن يحصل من ظواهر الكتاب في كل وقت في زمان وان كان بعد الف
سنة حجة لكل من يحصل له من العلماء وان كان بعنوان القاعدة واما ارباب التصانيف من متاخري اصحابنا فان سلم اجماعهم
على تلك التسوية غير معلوم ان فتويهم بذلك وتجويزهم العمل بتلك الظواهر انما كان لاجل انها ظواهر الكتاب بل لعله
كان من جهة انه ظن من الظنون الاجتهادية واما حصول العلم برضاهم بتقريب حصول العلم بالتتبع من احوال السلف
انهم كانوا يستدلون في محاوراتهم ومفاخراتهم بالآيات القرآنية من دون نكير فيه ولا يستلزم ان ذلك كان من جهة
اجماعهم على حجية الظواهر بل لعله كان لحصول القطع لها بسبب القراين والامارات وقد كان مختفيا على خصمهم فاحتاجوا
الى التنبيه كما نبه الصادق ع على الرجل الذي كان يستمع الى غناء الجواري حين جلوسه على الخلاء لظنه انه ليس بحرام
لانه لم يات اليها برجله بقوله اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا واستدلال الحجة
بكر لعمر حيث شك في موت النبي ص بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فمن ادعى تحقق الاجماع فالعهدة عليه ولا حجة علينا

والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية ظواهر الكتاب حتى في ايات تحريم العمل بالظن ثم بعد ذلك دعوى ظهور ايات التحريم
في كل ظن لم يقم على حجيته قاطع حتى في امثال زماننا التي انسد باب العلم فيها غالبا ودعوى اندراج كل هذه الظنون تحت
المدعى عليها الاجماع في غاية الغرابة ومن الغرائب ان الجماعة المتمسكين في اصالة حرمة الظن مطلقا حتى في امثال زماننا بهذه
الايات يستدلون في اثبات حجية اخبار الآحاد والاستصحاب وغيرهما من الادلة الظنية بان باب العلم في امثال زماننا منسد
والتكليف باق بالضرورة فيجوز العمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق كما صاحب المعالم وغيره وفيه ما لا يخفى اذ الاستدلال بهذا
الدليل يقتضي حجية الظن مطلقا الا ما قام القاطع على عدم حجيته ولا يصح ان يكون مرادهم بهذا الاستدلال لجواز العمل بالظن
المعلوم الحجية اذ الظن المعلوم الحجية لا يحتاج الى الاستدلال في العمل عليه وعلى قول الخصم من ان الظن المعلوم الحجية ليس عدم
بظن كما مر فالامر اظهر ثم يتوجه المعارضة بان هذا الدليل العقلي القاطع في امثال زماننا يفيد جواز العمل بالظن مطلقا
الا ما قام القاطع على بطلانه بل لا حاجة الى استثنائه لانه ليس بظن بل هو مقطوع بعدم حجية العمل به قطعا فالحاصل
ان الايات ان سلمنا وجوب العمل على عمومها مع اخراج الظن المعلوم الحجية يجب العمل على هذا الدليل ايضا مع اخراج الظن
المعلوم عدم حجيته فارتفع بهذا الدليل القطعي العقلي الظهور الذي ادعيت من الايات فصار المحصل ان كل ظن لم يثبت
بطلانه فهو حجة وبطل القول بان الاصل حرمة كل ظن الا ما ثبت حجيته وان كان لك كلام في هذا البرهان القطعي الذي
تداوله المجتهدون في كتبهم في الاعصار والامصار فهو يحتاج الى بسط كثير وتطويل عظيم وقد شرحنا ذلك واوضحناه في
مبحث حجية اخبار الآحاد وبينا ان الاصل حجية جميع ظنون المجتهد وان الاصل في ظنية الحجية الا ما اخرجه الدليل وبينا
وجه الاستثناء من الدليل القطعي مع ان التخصيص من شان الادلة الظنية وان شئت فراجعه ومن قبيل البرهان الذي يرد
براهينهم الاخر التي اقاموها على حجية ظن المجتهد من لزوم ترجيح المرجوح لولاها ومن وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون
ونحو ذلك فان كل ذلك ادلة على حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه ظن خاص من دليل خاص وتداول هذه
الطريقة وتظافر كلماتهم بذلك من اجلى الشواهد على بطلان دعوى ان مقتضى الاجماع المدعى حجية ظواهر ايات التحريم
مطلقا اذ لو سلمنا ذلك الاجماع في الجملة فكلماتهم هذه تنادي بانها مخصصة بغير ايات تحريم الظن فيصير دعوى الاجماع
مخصصة يعني ان الاجماع وقع على حجية ظواهر الكتاب الا ظاهر ايات التحريم في زمان انسداد باب العلم فكما في اول المسألة
نكتفي منك بان لا ترد قولنا بمنع تحقق الاجماع في حجية عموم الظواهر بحيث يشمل ايات التحريم مطلقا وان تكلمنا الى ما
اكتفينا به من ان تلك الايات ظنون وظواهر لا قاطع عليها والان يوشك ان تدعي الاجماع على ان تلك الظواهر ليست
بحجة بنفسها لما عرفت ان جماهير العلماء المحققين يستدلون في كتبهم على ترجيح الظنون بالادلة المذكورة التي مفادها
حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه مستفاد من دليل خاص والا لم يحتج الى هذا الاستدلال ثم بعد التامل
في جميع ما ذكرنا يظهر لك الجواب عما يمكن ان يورد على تلك البراهين القاطعة من باب المعارضة بان مقتضى تلك
البراهين العمل على الظن مطلقا فيدخل فيه ظن ايات التحريم اذ تلك ايضا ظنون وظواهر فيبطل ما ذكرناه من دخول ظواهر
الكتاب تحت ايات التحريم فان قيل ان البراهين قرينة على التجوز في ايات التحريم فنقول ان الاجماع على حجية الظواهر ايضا
قرينة على تخصيص ايات التحريم او التجوز فيها وذلك لان تلك البراهين قاطعة لا يقبل التخصيص فهي مبطلة لايات التحريم صورة
بعمومها او مخصصة لها بغير انسداد باب العلم ولا يمكن تخصيصها بظواهر ايات التحريم لعدم امكان تخصيص القطعي
وتخصيص تلك البراهين بالقياس والاستحسان ونحوهما ليس من باب التخصيص وقد بينا الوجه فيها فلاحظ وسنبينه ايضا
وحاصله اما منع حصول الظن بها سيما مع ملاحظة ابتناء الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما بان

الاستثناء

الاستثناء مما يدلنا على مراد الشارع ظنا لا ان الظن الحاصل منها مستثنى من مطلق الظن واما بمنع انسداد باب العلم
في مورد مثل القياس بالنسبة الى مقتضاه لثبوت حرمة العمل بمؤداه فيرجع الى سائر الادلة ويعمل عليها وان وافق
مؤداه مؤدى القياس واما بمنع ثبوت تحريم العمل عليه ضرورة حتى في زمان الحيرة والاضطرار وانسداد باب العلم
وعلى المدعي عهدة دعوى العلم والضرورة ومن الغرائب اغرب مما استغربناه سابقا ان الجمع بين الاستدلال بعموم ايات
حرمة العمل بالظن في سائر المواضع والاستدلال في جواز العمل بالظن مثل خبر الواحد وغيره بانسداد باب العلم ولزوم تكليف
ما لا يطاق كما فعله صاحب المعالم ومن تبعه في عصرنا هذا انا كلفنا بالواقع لا بالعلم ولا الظن ولما كان العلم مطابقا للواقع
قلنا انا مكلفون بالعلم ولما انسد بابه لم ينفتح باب الظن على الاطلاق لحرمته وكونه كاكل الميتة في المخمصة فيقدر بما
يندفع به الحاجة وهو ظن المجتهد في بعض الاشياء وهو الدليل لا ظن الكل في الكل ولا في البعض ولا ظن البعض في الكل
وذلك لان التناقض بين ادعاء اصالة حرمة العمل بالظن مطلقا والاستدلال بهذا الدليل مما لا يخفى على ذي شعور ودون
هذا الكلام لا يحتاج الى البيان لكن لما صار في دهرنا مختبرا بامثال ذلك بل كم وقع من هذا القبيل في الاوائل والاواخر
نقول دفعا لما عسى ان يشتبه الامر على بعض الطلبة اني اتكلم في هذه المقالة في ظن المجتهد ولم التفت الى غيره لتقليل الوقت
ولتسهيل المعونة فاذا سلم انسداد باب العلم على المجتهد في بعض المسائل او اغلبها فما الظن الذي يجوز للمجتهد العمل عليه
باب اكل الميتة فان كان هو ظنه من حيث هو ظنه الا ما ثبت بطلانه بالدليل فهو مطلوبنا لعدم اختصاصه بظن دون ظن
وان كان ظن علم حجيته فنقول لك بين لي انه هل يثبت حجيته مطلقا يعني في حال حضور الامام وغيبته وفي امثال
زماننا جميعا او في زمان الغيبة وعدم الامكان فقط فان كان الاول فمع انه مما لا يمكن اثباته في اكثر الادلة فان خبر
الواحد لو سلم الاجماع فيه فلا يثبت الا في الجملة كما هو واضح وفصلناه في محله وهو لا يفيد اليقين في شيء كما هو واضح
وكذا الاستصحاب وغيره ان سلمنا كون حجية الكتاب اجماعيا كما مر الكلام فيه مع انه لا يثبت منه الا اقل قليل من
الاحكام ولا يثبت اصل البراءة ان سلم قطعيته شيئا من الفقه ايضا فنقول ان ذلك ليس من باب انسداد باب العلم بما
على زعم الخصم من كون ما هو معلوم الحجية علما وان كان الثاني فبين لي انه اي ظن لا يجوز العمل به للمجتهد في حال الحضور
وقام الدليل على جواز العمل به في حال الغيبة ولنختم الكلام بما عسى ان يختم به الكلام وان كان ذلك غير حري من مثلي
بل واي كلام لا يرد عليه كلام عدا كلام الملك العلام واوليائه الكرام ونعود الى ما كنا فيه من القدح في الاجماع المدعى
على حجية ظواهر الكتاب فنقول ان المسلم منه انما هو الاجماع على ما هو ظاهر عند المشافهين بها ومظنون عندهم او فيما
يحصل الظن به لكل اهل اللسان او كل العلماء واما ما يحصل الظن فيه للبعض دون البعض فلا معنى للاجماع على حجية
ذلك الا دعوى ان كل من يحصل له الظن فهو حجة عليه دون غيره واثبات الاجماع على ذلك بمعنى ان علماء الامة اجمعوا
على ان كل من يحصل له الظن بشيء فهو حجة عليه بحيث يحصل له القطع بان راي الامام في هذه المسألة ان من يحصل له
الظن من مفهوم المخالفة مثلا فهو حجة عليه ومن لا يحصل فلا ومن يعتبر العام المخصص فهو حجة عليه ومن لا يعتبر فلا دونه
خرط القتاد فان قلت ان حجية ظن المجتهد اجماعي فلا معنى للتشكيك في ذلك قلت هذه غفلة عجيبة فان كلامنا
في اثبات الاجماع على حجية الظن الحاصل من الكتاب بالخصوص من حيث انه هو فلا كلام لنا في حجيته من حيث انه ظن من ظنون
المجتهد ايضا ظاهر دعوى الاجماع على حجية الظواهر على ما هو ظاهر من الاية في نفس الامر لا ما هو ظاهر عند كل مجتهد
فالاجماع انما يسلم فيما هو مسلم ظهوره عند كل اهل اللسان فما اختلف في ظهوره لا يدخل في الاجماع ويلزم من ذلك
ان مدعي الاجماع على حجية الظواهر فيمن كون العام المخصص ظاهرا في الباقي يعني لما خرج الظنون المجوزة مثل قوله

بلغ قبالا

البدو والعدالة والظن في القبلة والوقت ونحو ذلك من عموم ايات النهي ببعض تلك الايات ظاهرة في تحريم العمل بالشهرة وبا تغلبه ونحو ذلك ونحن وان سلمنا ذلك لكن نقول هناك مخصص اخر في افراد العام ولا نسلم منه الظهور في الباقي بالنسبة اليه ثم دعوى الاجماع عليه والحاصل ان القول بكون حجية الظواهر اجماعية لا بد ان يناط بما هو ظاهر في نفس الامر يقينا او بحسب ظن مدعي الاجماع والاول تم والثاني لا ينفع في حقيقة دعوى الاجماع وهذا بخلاف دعوى الاجماع على حجية ظن المجتهد فان معناه الاجماع على ان ظن كل مجتهد حجة عنده وعليه وعلى مقلده لا في نفس الامر بخلاف الاجماع على حجية الظواهر فان معناه انه حجة على كل احد وهو شيء واحد ولا انها يختلف باختلاف الاشخاص ويختلف الحجية باختلاف افهام الاشخاص في كونه ظاهرا فان قلت انا ندعي الاجماع على ان الاجماع على ان الظن الحاصل من القرآن حجة لان الاجماع على ان العمل بالظواهر واجب فلا يضر في ذلك الاختلاف في الظن فان ذلك اختلاف في الموضوع وهو لا ينافي انعقاد الاجماع على حجية اصل الظن وذلك من قبيل جواز الصلوة في الحرير اجماعا مع الاختلاف في حقيقته وكذا تحريم التكفير فيها قلت انا نجيب عن ذلك اولا بالمعارضة ونقول ان من المسلمات تحقق الاجماع على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا بمعنى انه يجوز له العمل بما اداه اليه ظنه ولمقلده تقليده ودعوى هذا الاجماع عامة بالنسبة الى الاجتهاد في نفس الدليل وفي كيفية الدلالة فهل يمكنك ان تقول لا يجوز لمثل الشهيد اذا ادى ظنه الى العمل بالشهرة العمل عليه ولا لمقلده متابعته والقول بانه مخطئ اثم او نقول في ذلك لانه ظنه وهو حجة عليه وعلى مقلده فالاجماع على جواز عمل المجتهد بظنه يوجب جواز العمل بالشهرة لمن اداه ظنه الى العمل بالشهرة وكيف لا وحصل له القطع بحجيتها لاجل انسداد باب العلم وبقاء التكليف او من اختصاص المأخذ الراجح بنظره او وجدانها على الاصل في نظر المجتهد فنقول بعنوان القلب من باب الالزام ان الشهرة حجة بالاجماع فكما انك تقول الاجماع على حجية العمل بالظن الحاصل من الكتاب يوجب كون العمل بايات التحريم اجماعيا فنحن نقول ان الاجماع على حجية ظن المجتهد عليه وعلى مقلده يوجب كون جواز العمل على مقتضى الشهرة لمن يرجح في نظره اجماعيا فان قلت الظن الحاصل من ايات التحريم ظن بنفس امري بخلاف الشهرة فانه ظن اضافي بالنسبة الى المجتهد قلت اولا انا ايضا نقول ان الظن الحاصل من الشهرة ايضا من امور النفس الامرية لانها بنفسها يفيد الظن مع قطع النظر عن خصوصية المجتهد وثانيا نقول انفهام الباقي بعد التخصيص من العام المخصص وظهوره في الباقي في المسائل الاجتهادية يختلف باختلاف الاشخاص سلمنا ظهوره في الباقي في نفس الامر لكن الباقي قد يلاحظ بالنسبة الى افراد العام وقد يلاحظ بالنسبة الى اوقاته فظهور ايات التحريم في حرمة العمل بظن المجتهد الحاصل من الشهرة مثلا في امثال زماننا وبعد سد باب العلم منه منع واضح فيدفع النقض لا مر يترجح في غاية الوضوح فان دعوى هذا الظهور من محض الغفلة فلا يصير حجة على احد وثالثا نجيب عنه بالمناقضة ونقول لا ينفع الاجماع على الكلي المجمل في الافراد المحتملة الاندراج الا ترى انك تقول اذا قال الشارع ان الكافر نجس وانعقد الاجماع عليه واختلف في ان المجسمة مثلا كفار ام لا ان من يقول بكفرهم بظنه واجتهاده يمكنه القول بان نجاستهم اجماعية او قطعية كلا بل نقول اني اظن بنجاسته لظني انه كافر ويحتاج الى اثبات حجية هذا الظن وعمله على رأيه بنجاسة المجسمة الى دليل اخر وهو حجية ظن المجتهد لا الاجماع المذكور المنعقد على نجاسة الكافر بالاجماع فقط فكذلك فيما نحن فيه نقول ان الاجماع لو سلم على حجية الظن الحاصل من الكتاب في الجملة فلا نسلم الاجماع على حجية هذا العام المخصص يقينا وكيف يدعى عليه الاجماع بالخصوص سيما مع ما نقله من جل العلماء القول بحجية مطلق ظن المجتهد كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم وسنشير الى بعضها في اخر الكلام فظهر ان الحجية انما هو لكونه ظن المجتهد لا لانه ظن حاصل من الاية والحاصل انا نقول اما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية الظنون الحاصلة

للشافهين

للشافهين ومن بعدهم من الكتاب والخبر القطعي واما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية ما حصل للمجتهد من الظن الحاصل من الكتاب في امثال زماننا ولو بعد ملاحظة المعارض والعلاج وبالجملة الظن الحاصل بعد الاجتهاد مع ملاحظة الكتاب فيه ولكن لا من حيث ان الكتاب دخل فيه ومن جملتها ظن حرمة العمل بالظن واما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجيته من جهة انه ظن من ظنون المجتهد وظن المجتهد حجة عليه وعلى مقلده في امثال زماننا فان كان الاول فقد سلمنا ذلك ولا ينفعك واما الثاني فهو لا يستلزم عدم حجية ظن مجتهد يعتمد على ظن لم يدخل في اسناده الكتاب او ما هو مثله من المتون القطعية اذا اداه ظنه اليه فلا بد لك ان تقول بالثالث يعني ان الاجماع منعقد على جواز اعتماد المجتهد على ظنه وجواز اعتماد مقلده عليه والا لزم علينا ان نقول لمثل الشهيد رحمه الله ممن يقول بحجية الشهرة لا يجوز له العمل على اجتهاده ولا تقليد مقلده له وهو باطل بالاجماع فثبت ان ما ثبت عليه الاجماع هو حجية ظن المجتهد من حيث هو ظنه فظهر ان الاجماع الذي ادعيت على حجية الظن الحاصل من الكتاب ليس من جهة انه ظن الكتاب بخصوصه بل من جهة انه ظن المجتهد من حيث انه ظن المجتهد والقول بان ظن المجتهد من حيث انه ظن المجتهد اجماعي يبطل التمسك باصالة حرمة العمل بالظن والا لزم التناقض فان قلت انا لا نقول بان ظن مثل الشهيد ليس بحجة عليه ولا على مقلده ولا نقول بانه اثم بل نقول انه مخطئ معذور هو ومقلده ولكن نقول الحق والتحقيق في نفس الامر حرمة العمل بالظن بسبب البرهان وقيام الاجماع قلت ان الشهيد ايضا يقيم البرهان بسبب انسداد باب العلم وانحصار المناص فان قلت نمنع انسداد باب العلم لكون القرآن قطعي العمل قلت ان ذلك خروج عن المتنازع اذ المتنازع بعد انسداد باب العلم فاذا رجعت الى دعوى عدم انسداد باب العلم فلا بد ان ترجع الى اثباتها ونحن قد اثبتنا ذلك في مبحث خبر الواحد وفصلناه فلا حاجة هنا الى تجديد الكلام في ذلك ولكن نقول هنا في الجملة ان ظاهر القرآن على فرض تسليم قطعية حجيته لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام فان قلت اصل البراءة ايضا قطعي قلت نمنع اولا قطعيته لكونه من المسائل الخلافية الاجتهادية المبنية اكثر موارده على الادلة الظنية وثانيا انها لا يثبت الفقه ولا الاحكام التفصيلية اليقينية بثبوتها تفصيلا في الشرع على سبيل الاجمال كما لا يخفى على المطلع وكذا الاستصحاب ليس بقطعي ولا يفيد القطع فان قلت ان العمل على اخبار الاحاد قطعي لدلالة الايات والاجماع قلت دلالة الايات غير واضحة والاجماع ممنوع ودعوى الاجماع مع ظنيتها من السيد والشيخ متعارضان مع ان المسلم منها انما هو في الجملة لدعوى اجماعهم على اشتراط العدالة واختلافهم في العدالة واكتفاء الشيخ بالمتحرز عن الكذب واكتفاء المشهور بعمل الاكثر على الخبر الضعيف واكتفاء بعضهم في المزكي بالواحد واشتراط بعضهم الاثنين واختلافهم في الكاشف عن العدالة والاشكال في موافقة مذهب المزكي للمجتهد في معنى العدالة والكاشف عنه ثم بعد ذلك الاشكال في مخالفة الاخبار ومعارضة بعضها لبعض مع اختلافهم في كيفية الترجيح والتسامح مع ان كثيرا من المرجحات لا نص عليها مثل علو الاسناد وموافقة الاصل ومخالفته وغير ذلك واختلاف المرجحات المنصوصة بحيث لا يرجع رفعه الا بالرجوع الى الظن الاجتهادي كما سنبينه في الخاتمة الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية اخبار الاحاد مما لا ينفع في شيء من الاحكام من جهة صيرورتها قطعية وادعى بعض اهل عصرنا الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالكتاب واخبار الاحاد بنوعها ونحن بمعزل عن ذلك وفهمه وتصوره ولا نتصور لذلك معنى الا ان ما يضطر اليه المجتهد في زمان الحيرة ويفهمه فهو حجة عليه ولا اختصاص لذلك بالكتاب واخبار الاحاد وان ادعى الخصوصية في ذلك فهو عهدته عليه والتوجه الى القدح في جزئيات موارد هذه الدعوى يقتضي بسطا واطنابا في الكلام في ذلك مما لا يناسب ولكن نذكر بعض الكلام فيه مما يكون من باب القانون لما نطوي عن ذكره وهو ان الاجماع المدعى

على حجية الظنون المتعلقة بالمذكورين اما على الظنون الدالة على حجيتها او دلالتها او كيفية العلاج في معارضاتها والقدر
الذي يمكن ان يسلم ويتصور من هذه الدعوى انما هو الظنون المتعلقة بالاخبار المعلوم جواز الاعتناء بشأنها والتكلم
عليها دلالة وجمعا وتنزيلا وترجيحا لان هاهنا نوعا من الاخبار لا غائلة فيها بالذات لكن الاشكال في منافاة بعضها
مع بعض وترجيح بعض على بعض وفهم معانيها واما الكلام في ان هذا الصنف من الخبر هل هو من جملة تلك الاخبار ام لا
فليس في ذلك كلام مما متعلقا بالخبر بل هو متعلق باثبات حجية مثل النزاع في ان خبر الصبي المميز حجة ام لا والموثق حجة ام لا
وخبر المتحرز عن الكذب حجة ام لا وخبر الضعيف المنجبر بالشهرة في العمل حجة ام لا وما ذكر تعديله العدل الواحد حجة ام لا والمرسل
حجة ام لا ونقل الخبر بالمعنى جائز ام لا فان دعوى الاجماع على حجية الظن الحاصل بحجية نفس الخبر من غير جهة انه ظن المجتهد
مكابرة فان قلت ان الاخبار الواردة في علاج التعارض بين الاخبار مستفيضة بل قريبة من التواتر وهي كما تدل على
حجية خبر الواحد في الجملة تدل على جواز الاجتهاد في التفقه والانتخاب في الاخبار واخذ الحجة وترك غيرها قلت بعد تسليم
تواترها بالمعنى بحيث يجدي لك نفعا انها انما تدل على الاجتهاد فيما ثبت جواز العمل به منها وترجيح بعضها على بعض لا في
اثبات ما يجوز العمل به منها وما لا يجوز فكما ان الاخبار الواردة في تعيين الامام اذا تشاح الائمة او المأمومون انما
بعد صلاحية الائمة للامامة فكذلك فيما نحن فيه فان قلت نعم ولكن هذه الدعوى تندرج في دعوى الاجماع على
حجية الظن المتعلق بالكتاب فانه يقتضي حجية ما يفهم من قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية فالاية تدل على حجية خبر
العادل وخبر الفاسق الذي تثبت خبره فاكثر هذه الاقسام اما داخلة في منطوق الاية او مفهومها قلت اولا نقول لكم
بحجية الخبر الضعيف المنجبر بالعمل ان كان من جهة التبين فالتبين يقتضي بظاهره حصول العلم بالصدق لا كفاية الظن
سلمنا كفاية الظن بتقريب ان العدالة ايضا لا تفيد الا الظن بصدقه فاذا دل الاية بمفهومها على سماع خبر العدل المفيد للظن
فلم لم يكتف في جانب المنطوق بالظن الحاصل من التثبت بمقدار ما يحصل من الخبر العدل لكن نقول يلزم من هذا
جواز العمل بالشهرة ايضا اذ هو ايضا بناء على هذا مفيد للظن من جهة التثبت فان قلت ان النبأ ظاهر في الخبر عن اليقين
والشهرة اخبار عن الرأي والاجتهاد قلت فما تقول في التزكية لاجل اثبات العدالة التي هي غالبا مبتنية على الاخبار
عن الرأي والاجتهاد فان جعلت النبأ اعم ليشملها فيشمل الشهرة ايضا وان جعلته مخصوصا بالاخبار عن المحسوسات
واليقينيات فبم تعتمد على اثبات العدالة التي هو شرط قبول الخبر في نفسه وان اعتمدت فيها على الظن الاجتهادي
فما الدليل على حجية هذا الظن والاعتماد على الاجماع الذي ادعيت بدء الكلام مع انا نقول ان تلك الاية تدل على
ان الحجية انما هو من اجل حصول الظن فان الاعتماد على العلة يقتضي ان الاكتفاء بالعدل ايضا انما هو لاجل حصول
الظن بخبره وذلك واضح مما ذكرنا فان اصابة القوم بجهالة علة لعدم الاعتماد الا على ما يفيد الظن بالصدق وذلك
لا ينحصر في الخبر فدلالة الاية على الاكتفاء بالاطمينان الظني فالتمسك بالاية ينفعنا ولا يضرنا ومن ذلك يحصل قوة
لما ذهبنا اليه فان ذلك يقرب مدار امر الخصم في الاعتماد على الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالاية والاخبار في
غير جهة الاستنباط والدلالة ويثبت ان المعتمد انما هو الظن المورث للاطمينان عادة ويتشعب من ذلك احكام
كثيرة وقوانين كلية كلها مبتنية على ذلك ويحصل التخلص من الاشكال في معتبر الاعتماد في مثل تزكية الراوي وفي قول
قول الطبيب في المرض المبيح للفطر والتيمم وفي اثبات اللحم وشد العظم وقول المقوم والقاسم والمترجم وغير ذلك مما هو
غاية الكثرة في ابواب الفقه فقد تراهم يختلفون ويترددون في كفاية الواحد في الامور المذكورة لاجل ترددهم في انها
خبر او شهادة ومما ذكرنا تعرف انه لا حاجة الى ذلك بل هذه الامور من باب ظن المجتهد في الموضوعات والمعتمد

انما هو الظن وهذه الاية ايضا تدل على الاعتماد بملاحظة العلة مع ان في الاستدلال بالاية في حجية اصل خبر الواحد
اشكالات عظيمة من جملتها انه لا يدل على جواز العمل بخبر الواحد منفردا وان كان الراوي عدلا ايضا وذلك لان
النبأ اعم من الرواية والشهادة وغيرهما من اقسام الخبر المقابل للانشاء وقد اعتبر التعدد في الشهادة واكتفوا
بالواحد في الرواية ومع ذلك فلا يستدل الموافق والمخالف لاشتراط العدالة بآية النبأ فان كان الاية دليلا على اشتراط
العدالة في الشهادة فيلزم ان يكون المراد من الاية ان قبول الواحد العادل كلام مطلق في الجملة ولكن لم يعلم انه
منفردا او بشرط انضمامه مع الغير ليشمل المقامين فلا يدل على قبول قول الواحد منفردا في غير الشهادة كما لا يجوز
ارادة قبوله منفردا بالنسبة الى غير الشهادة منضما الى الغير في الشهادة في استعمال واحد غير صحيح كما حققناه في محله
انه استعمال اللفظ في معنى الحقيقي والمجازي معا والقول بان الاصل والظاهر من الاية كفاية الواحد والشهادة خرج
بالدليل مع كون الاية ظاهرة فيما هو بالشهادة اشبه من كونها اخبارا عن شخص معين مستلزم لتخصيص الخبر بالمنطوق — المنطوق بالخبر
لثبوت الدليل في الخارج على عدم كفاية التثبت للفاسق في الشهادة فلا يمكن الاستدلال بالاية على عدم قبول شهادة
الفاسق والمخالف فيلزم عليهم احد الامرين اما بطلان الاستدلال بكفاية الانفراد في الرواية او الاستدلال باشتراط
انتفاء الفسق والخلاف في الشاهد والثاني اظهر نظرا الى الامر بالتثبت فلا بد في تصحيح الاستدلال بالاية على
حجية الخبر منفردا ابطال استدلالهم بها في الشهادة ولا غائلة في التزامه لثبوت دليل اخر في الشهادة ولكن يبقى ما
ذكرناه من الايراد اعني ان الاية تدل على حجية الخبر من حيث انه موجب للاعتماد الحاصل بالظن لا من حيث انه خبر كما يقتضيه
التعليل وهذه الاية ايضا لنا لا علينا فظاهر الكتاب الذي هو مدارهم في حجية الخبر ايضا بعد فرض تسليم كونه اجماعيا
يثبت مدعانا ومما يؤيد ذلك ان العدالة المشترطة في قبول خبر الواحد قد يحتاج الى الاثبات واختلفوا في ثبوتها
بتزكية العدل الواحد وعدمه فقيل بثبوت العدالة بتزكية الواحد مطلقا وقيل بالاحتياج الى الاثنين مطلقا وقيل
بثبوتها في الراوي بالواحد دون الشاهد فان قيل بان التزكية شهادة فلا معنى للتفصيل للزوم التعدد في الشاهد
ان قيل بانها خبر فما وجه اعتبار التعدد فيها في الشاهد فالتحقيق كفاية الواحد في الراوي لاجل حصول الظن بالرواية
بخبره بتعديل عدل واحد لراويها لا لانه خبر واحد ويكفي فيه الواحد ولا لاجل انه شهادة ولا يشترط فيها التعدد هنا
بالخصوص اما ان ذلك لاجل حصول ظن الاجتهادي لا لاجل كونه خبرا فان المتبادر من الخبر والنبأ في الاية هو ما يخبر
عن الواقع بعنوان الجزم والتزكية غالبا مبتنية على الاجتهاد والظن فهو من قبيل الفتوى وحجية الفتوى انما هو لاجل
اية النفر او لغيرها من الاخبار لا لانه خبر واحد وهذه الادلة مفقودة في التزكية كما لا يخفى فهو من باب العمل بقول
الطبيب واهل الخبرة غاية الامر انضمامها بكونها بناء متعلقا بالغرض من جهة الاخبار عن موافقة ما يقوله لنفس الامر
لظنه وبحسب معتقده وهذه لا يجدي في حجيتها من حيث انها نبأ فان المناط في الحجية هاهنا ايضا هو الظن وهذا
اخبار عما يوجبه وحجية قول الطبيب واهل الخبرة لاجل كونها موجبا للظن وتردد الفقهاء واختلافهم في الاكتفاء
بالواحد او الاثنين فيهما مفرعا على كونهما خبرا او شهادة لا وجه له فانهما ليسا بداخلين في احدهما ظاهرا فيكفي العدل
الواحد بل من يحصل به الوثوق وان كان كافرا واما انه ليس بشهادة فلانهما غالبا على العلم واعتبار التعدد فيها
فالقول بانه شهادة ولم يعتبر فيها العدد هنا يحتاج الى دليل كما ان من فصل واكتفى هنا بالواحد دون الشاهد
تمسك بالاجماع والحاصل ان من يقول بان التزكية شهادة فلا بد ان يكون اكتفاؤه بالشاهد الواحد لاجل كفاية
الظن لا لانه شهادة واعتباره التعدد في تزكية الشاهد لعدم اعتبار الظن هنا ولزوم العلم او ما يقوم مقامه

يقول بانها رواية لا شهادة لا بدّ ان يقول بتخصيص حجية خبر الواحد بشرط تعدد المخبر فيما لو كان الاخبار في تزكية الشاهد بغير
الروايتين لا الشاهدين وهذا مع ورود المنع عليه يكون نبأ وخبراً غير نبأين وخبرين فانا لم نسمع من احد اشتراط
الروايتين في شيء واحد وانما سمعنا اعتبار الشاهدين فالمحصل من جميع ما ذكرنا ان الاعتبار في التزكية انما هو بالظن
الاجتهادي وهذا الظن لم يحصل من الكتاب ولا من السنة اذ قد عرفت اخراجه من لفظ النبأ في الاغلب نعم يمكن استنباط
حكمه من العلة المستفادة من آية النبأ وقد بيّنا انه يثبت مقصودنا من قولنا الا علينا ثم انه يتم لما نحن فيه مما
وعدناك سابقاً من ذكر بعض كلمات الفقهاء الدالة على كون مطلق الظن للمجتهد حجة فمنها ما تداول بينهم من ترجيح
الظاهر على الاصل وترجيح احد الاصلين بسبب اعتضاده بالظاهر والعمل على الظن من حيث هو ظن في كلماتهم في الجملة
لجماعة ولنذكر بعض كلماتهم في هذا الباب وعليك بملاحظة الباقي قال الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد في
خاتمة باب التعارض اذا تعارض الاصل والظن فان كان الظن حجة يجب قبولها شرعاً كالشهادة والرواية والاخبار فهو
مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف او العادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن
ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظن وهو الاغلب وتارة يعمل بالظن ولا يلتفت الى هذا الاصل وتارة
يخرج في المسألة خلاف فهنا اقسام الاول ما ترك العمل بالاصل للحجة الشرعية وهو قول من يجب العمل بقوله
وله صور كثيرة منها شهادة العدلين بشغل ذمة المدعى عليه وساق الكلام في الفروع الى ان قال القسم الثاني ما
عمل فيه بالاصل ولم يلتفت الى القرائن الخارجية الظاهرية وله صور كثيرة منها اذا تيقن الطهارة او النجاسة في
ماء او ثوب او ارض او بدن وشك في زوالها فانه يبني على الاصل وان دل الظن على خلافه الى ان قال القسم الثالث
ما عمل فيه بالظن ولم يلتفت الى الاصل وله صور منها اذا شك بعد الفراغ من الطهارة او الصلوة او غيرهما من العبادات
في فعل من افعالها بحيث يترتب عليه حكم فانه لا يلتفت الى الشك وان كان الاصل عدم الاتيان به وعدم براءة
الذمة من التكليف به لكن الظاهر من افعال المكلفين بالعبادات ان تقع على الوجه المأمور به فيرجح هذا الظن على الاصل
للحرج وساق الكلام في ذكر فروع كثيرة لذلك ثم قال القسم الرابع ما اختلف في ترجيح الظن فيه على الاصل او بالعكس
وهو امور منها غسالة الحمام الى آخر ما ذكره اقول لا ريب ان الاصل من الادلة الشرعية ومعارضة الظن معه لا
يمكن الا مع كونه دليلاً ايضاً ثم ان الظهور اذا كان من دليل آخر معلوم حجيته مع قطع النظر عن الظهور كالرواية و
الشاهد وغيرهما فتقديمه على الاصل انما هو من جهة الدليل الخارجي من اجماع او غيره والا فالظهور ان كان مما
يمكن اثبات الحكم به فما وجه تقديم غيره عليه مطلقاً وان كان لا يمكن اثبات الحكم به فما معنى تقديمه على الاصل في بعض
المواضع فان قلت تقديمه على الاصل في كل ما قدم عليه انما هو بالدليل لا من حيث هو ظهور قلت نعم فانّا بيّنا
في عقد هذا الباب ان الكلام في الترجيح بدوران الدليل القائم على حجية ما هو الظن المطابق له فيرجح على الاصل
والدليلين المخالفين المتوافق احدهما للاصل والآخر للظاهر فيرجح الاقوى منهما بسبب المعاضدات والمرجحات
على الآخر وانت كما ترى كتب الفقهية والاصولية مشحونة بذكر المواضع التي وقع التعارض بين الاصل ونفس الظن
ويتكلمون عليها ويختلفون فيها فبعضهم يرجح الظن وبعضهم يرجح الاصل بل الظاهر من كلام العلماء ان الشارع جعل
ذلك مناطاً للحكم وبنى في بعض المواضع الحكم على الظن وفي بعضها على الاصل بحيث يظهر من كلامهم ان الظن ايضاً اصل الشرعي
من الاصول وذلك كما في نفي الضرر ونفي الحرج فقد تراهم يعقدون لنفي الضرر والحرج باباً في الاصول ثم يذكرون
من فروعها القصر في السفر والتيمم عند الضرورة والخيار عند الغبن وغير ذلك والا فمع حكم الشرع بوجوب القصر

او التيمم

او التيمم لا حاجة الى الاعتماد على الضرر والحرج ولذلك استدل الفقهاء بنفي الضرر والحرج مستقلاً في غاية الكثرة من
دون نظر الى ورود نص بالخصوص فيما يوافقه وكذا الكلام في قاعدة اليقين وغير ذلك وكلامهم في هذا الباب ايضاً
نظير البابين المتقدمين فلاحظهم يذكرون بعد عقد الباب في ذكر الفروع الامثلة التي ثبت من الشارع تقديم الاصل
كما في الطهارة من النجاسات كقولهم كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وحتى يستيقن حتى اكتفوا فيه بالاحتمالات البعيدة
بل قد يجوزون الحيلة في اخفاء الامر كما روي انه رش على ثوبه الماء بعد الخروج عن الخلاء لاجل دفع لزوم الاجتناب
من البول ولو فرض رؤيته بعد الخروج معللاً بانه لو حصل الشك ان هذا من ذلك وكذا في تقديم
الظن مثل ما لو حصل الشك في شيء من اجزاء الصلوة بعد التجاوز الى جزء آخر فان الظن ان المكلف لا يخرج من فعل
الا بعد الاتيان به وهذه المسألة ايضاً قد ثبت اجماعهم واخبارهم وكذا العمل بمقتضى الظن في الصلوة وبالجملة
الذي يظهر من كلام العلماء ان ههنا قواعد مقتبسة من الادلة الشرعية المعروفة مثل نفي الضرر ونفي الحرج ولزوم العسر ونحوه
البينة وقاعدة اليقين يعني لزوم العمل على مقتضى ما حصل اليقين به حتى يثبت الرافع ومن جملتها استصحاب براءة
الذمة وغيرها من اقسام الاستصحاب ومثل ما حصل الظن به وكان ظاهراً بسبب العادة او الغلبة او غلبة الظن من جهة
القرائن ونحو ذلك وكل ذلك مما استفيد جواز الاعتماد عليها من الشارع اما من جهة التنبيه او من جهة التنصيص و
النسبة بين المذكورات عموم من وجه فكما انه قد يحصل بين نفس الادلة من الآيات والاخبار عموم من وجه فكذلك في المذكورات
فقد يقع بين قاعدة اليقين وقاعدة العمل بالظاهر تعارض من وجه وهذا هو الذي ذكره الاصوليون ونقلوا اختلاف
الفقهاء في موارد ترجيح بعضها على بعض فما وقع الاجماع على احد الطرفين فلا اشكال فيه وما اختلف فيه فاما مستند بعضهم في
احد الطرفين رواية او ظاهر آية او نحوهما فيرجح على الآخر وما لم يحصل فيه شيء من ذلك فاما يحصل للمجتهد ظن في
الترجيح من جهة الاعتضاد بظاهر آخر او اصل يعمل عليه واما لا يحصل فيتوقف فيه او يعمل على مقتضاه من التخيير
او الاحتياط فظهر من جميع ما ذكرنا ان الظن والظن الحاصل من العادة والغلبة والقرائن ايضاً مما اعتمد عليه الشارع
وهذا باب مطرد في الفقه لا ينكره الا من لا خبرة له بطرائقهم فان قلت ان كلماتهم هذه في بيان تحقيق معنى المدعي
في صورة الدعوى من تقديم الظاهر فانما يريدون ان الظهور يقتضي كون من يخالفه مدعياً فهذا تحقيق لحقيقة لفظ
المدعي الوارد في الاخبار فقولهم ان الظن مقدم على الاصل يريدون به ان مدعي الظن هو المنكر فيقدم قوله مع
فقد البينة وذلك كما يقدمون قول البائع في تمام الكيل والوزن على قول المشتري بنقصه مع حضور المشتري
حين الكيل لان الظن ان المشتري لا يسامح في ذلك فالقول قول البائع وهكذا قلت ليس كذلك بل كلامهم اعم من ذلك
كما ترى خلافهم في غسالة الحمام وطين الطريق وغيرهما وكذا الكلام في الترجيح بين الزوجين المتداعيين في
مقدار المهر حيث تدعي المرأة مهر المثل والزوج اقل منه فالكلام فيه يرجع الى ترجيح احدهما مع قطع النظر عن كون
احدهما مدعياً والآخر منكراً وكذا في متاع البيت لو تداعيا مع ثبوت يدهما معاً عليه او يد وارثهما ويظهر ذلك غاية
الوضوح فيما لم يكن هناك تداع اصلاً مثل ما لو كان الوارثان صغيرين واراد الحاكم احقاق الحق مع انا نقول
القول في تحقيق المدعي والمنكر ايضاً مبني على ذلك يعني العمل على الظن فانهم عرفوا المدعي بتعاريف احدها انه من
يترك لو ترك والثاني انه من يدعي امراً خفياً بخلاف الآخر فيكون الراجح هو قول الآخر والرجحان اما من جهة مطابقته
للاصل او الظن فاذا توارداً فلا اشكال وان كان موافقاً لاحدهما دون الآخر فيبنى على تقديم الاصل او الظاهر
فالكلام في تقديم احدهما على الآخر اصل من الاصول ومن فروعه المدعي والمنكر فتقديم المنكر لا لاجل انه موافق

للظاهر مثلا لان الظاهر مقدم لان القائل به هو المنكر والقول قوله وعلى المدعي البينة ولعل ما يظهر من بعض الفقهاء
ان الاقوال في تعريف المدعي ثلثة احدها من يترك لو ترك والثاني من يدعي خلاف الظاهر والثالث من يدعي خلاف
الاصل مسامحة باعتبار ملاحظة المال والا فالاقوال عند حنيفة اثنان كما يظهر من بعض الفقهاء وصرح بالثنية
القول بن نجم الحنفي في الايضاح فان قلت غاية ما افاده هذا الباب تجويز العمل بالظن والظاهر في الموضوع لا في
نفس الحكم الشرعي ومحل البحث حرمة العمل بالظن في نفس الحكم الشرعي فلاحظ وتتبع موارد تقديم الظاهر فان المراد في
العمل بالظاهر في الغسالة او في طين الطريق وغيرهما ان الظن حصول ملاقات النجاسة يوجب الحكم بالنجاسة فان ملاقات
النجس من الاسباب الشرعية الموجبة للحكم بنجاسة الملاقي وكذلك الظن بكون الجلد المطروح مذكى اذا كان مقرونا بقرينة
معتبرة للظن لكونه جلد الكيمخت التي لا يبتدله الكفار غالبا مع ان الاصل عدم التذكية وكذلك الظن بكون الشهر السابق
على رمضان تاما بسبب غلبة كون شهر تاما وشهر اخر ناقصا وهكذا الى اخر السنة وكون رمضان ناقصا لذلك يوجب
الظن بكون اليوم الاخر من رمضان عيدا فبسبب الظن بكونه عيدا يجوز الافطار على قول من يعمل بهذا الظاهر وهكذا
العمل على الصحة فيما لو شك في جزء من الصلوة بعد خروجه الى جزء اخر فان كون المكلف غالبا بحيث لا يخرج عن
محل الا بعد اداءه يوجب الظن بوقوع الفعل فيترتب عليه حكمه من الاجزاء وعدم لزوم العود وهذا الكلام
فيمن يدعي صحة المعاملة اذا اختلفا فيها مثلا اذا تنازعا في كون العقد حال الجنون والافاقة او الصغر والكبر
او الرشد وعدمه وهكذا فالظن بكونه كبيرا حينئذ او رشيدا او عاقلا يترتب عليه الحكم بمقتضاه من الصحة وكذا النزاع
فيما لو ادعت الزوجة المهر وانكر الزوج من الاصل فان الظاهر ان المرأة لا تخلو من مهر بل ومن مهر المثل فحصول الظن بثبوت
المهر او مهر المثل يوجب الحكم بلزومه عليه وهكذا في كل ما يرد عليك من مواضع معارضة الاصل والظاهر فحكمها من باب
اثبات الموضوع بالظن ليترتب عليه الحكم ولا نزاع في جواز العمل بالظن في الموضوع وانما المراد انه لا يجوز اثبات الحكم من
راس بالظن فلا يجوز ان يقول الشيء الفلاني واجب للشهرة او حرام كذلك لا ان الشيء الفلاني لما ثبت حكمه في الواقع فقد
ظن وقوعه فيترتب عليه حكمه قلت ان السبب ايضا من الاحكام الشرعية الوضعية مع انه دليل على جواز العمل بالظن
في وجود الموضوعات في اثبات الحكم والذي قرع سمعك في ذلك انما هو في تعيين الموضوع ومفهومه من حيث يرجع منه
الى اللغة والعرف ويتمسك فيه بالاصول الظنية مثل اصل الحقيقة لاصالة عدم النقل ونحو ذلك كالبيع والابناء
والتصرف والعيب ونحو ذلك وكذا الكلام في مثل مقدار القيمة والارش ونحو ذلك مع اشكال في بعضها انه هل هو
من باب الاضطرار وكونه من جملة ظنون المجتهد او انه من باب الخبر والرواية او الشهادة ومن هذا الباب تزكية العدل ايضا
واما الكلام في ثبوت الموضوع في الخارج حتى يترتب عليه الحكم فلم يثبت على جواز العمل بالظن فيه دليل بالخصوص
من اجماع او خبر قطعي فان كان من جهة انسداد باب العلم وكون ذلك من جملة ظنون المجتهد فهو انما ينفعنا ولا ينفعك
فان ذلك ليس بخصوصية كونه في الموضوع بل هو عام والحاصل ان في موارد تقديم الظاهر على الاصل انما اثبات الحكم
الشرعي بمجرد ظن بحصول سببه ومن ظاهر البكم بدليل هذا الحكم وجواز العمل بهذا الظن اذا تقرر هذا فنقول اما
ان نسلم ان العمل على الظاهر مما استفيد من الشرع فهو قاطع الكلام من راس فان الظاهر معناه ما يوجب الظن كائنا ما كان
خصوصا مع ملاحظة تصريحهم بالاكتفاء بغلبة الظن والقراين وان لم نسلم ذلك فاما ان نقول ان الفقهاء استسوا
هذا الاساس بعد غيبة الامام او انقطاعهم عن تحصيل العلم فهو ايضا يكفينا الظاهر اجماعهم على ذلك في الجملة وانما
اختلافهم في بعض الموارد دون بعض وان لم نسلم ذلك ايضا قلت ان ذلك انما هو في كلام اكثرهم او بعضهم لا

جميعهم حتى يكون اجماعا فنقول ان ذلك ايضا يكفينا لان بذلك ينقدح دعوى اجماعهم على ان حجية ظواهر الكتاب و
نحوه من باب الاجماع على الخصوصية لا من حيث انها ظن فان ذلك انما يتم اذا كان كل المفتين بذلك ممن لا يكون ممن
اعتمد عليها من حيث انه ظن المجتهد وان ذلك بابه مع ملاحظة ما ذكر واذا بلغ الكلام الى هنا فان كان امكنك
نوع من الفرار بادعاء فرق بين الموضوع ونفس الحكم على النهج الذي نبهناك عليه فنقول وان فتحنا بهذا النقض لك
بابا ولكن اغلق ذلك عليك ابوابا اخر فان كلامه يتأدى بامثال هو من ان هذا الباب ايضا يحتاج الى الاعتماد على ظن
المجتهد من حيث هو في باب الترجيح بين معارضة الاصل والظاهر فقد اختلفوا غاية الاختلاف ورجح بعضهم الظاهر في
بعض المواضع والاخر العكس وعكسوا في موضع اخر فلا ينقطع المناص الا عن الرجوع الى ظن المجتهد بل هنا اشكال اخر
وهو ان من جملة الظواهر غلبة الصحة في افعال المسلمين ولا ريب انه يختلف باختلاف الاوقات والازمان فقد لا يحصل
الظن ابدا في فعل جماعة منهم او في زمان دون زمان فيحتاج تعيين اصل الظواهر والثمرة في نفسها الى اجتهاد اخر بملاحظة
عن ملاحظة متعارضاتها ويؤيد ما ذكرنا كلام امير المؤمنين ع في نهج البلاغة اذا استولى الصلاح في الزمان واهله وتشديد ل
اساء رجل الظن برجل لم يظهر منه خزية فقد ظلم واذا استولى الفساد على الزمان واهله ثم احسن رجل الظن برجل
فقد غرر ثم اعلم ان قاعدة اليقين المستفاد من الاخبار لابد ان يكون معناها لا يجوز نقض اليقين النفس الامري او
الظن اليقيني العملي الا باليقين كذلك والمفروض ان ظهور حصول سبب الحكم من جهة الغلبة او القراين ظن يقيني العمل والا
لما جاز تقديمه على الاصل فقط فيصير مفاد القاعدة جواز نقض اليقين السابق بكل ظن حصل بتحقق سبب الحكم المخالف
للحكم الاول ثم يحتاج فيما يعمل على الاصل ويترك الظاهر الى دليل خارجي فتقديم الاصل على الظاهر هو مخالف للقاعدة
ومخصص لها فيصير المعنى يجوز نقض اليقين السابق باي من المعنيين باليقين اللاحق باي من المعنيين الا في مثل اليقين
بالطهارة مثلا في ثوب المصلي او بدنه فانه لا يجوز نقضه باليقين اللاحق مطلقا بل انما يجوز نقضه باليقين النفس الامري
مثل رؤيته وقوع البول عليه او مع بعض الظنون المعتبرة العملية كشهادة العدلين لو قلنا بقبولها لا مطلق غلبة الظن
بحصول السبب وملاقات النجاسة او نقول ان المراد باليقين في الموضعين او في خصوص اليقين الثاني هو النفس الامري
والعمل بالظاهر يحتاج الى الدليل بعونه لا يجوز النقض الا باليقين النفس الامري الا في بعض صور الظاهر الذي ثبت العمل
عليه بدليل خارجي فعلى هذا فتقديم الظاهر على الاصل مخالف للقاعدة فاما لا بد من القول بتقديم الاصل مطلقا او الظاهر
مطلقا فما وجه الفرق والتفصيل الا من جهة متابعة الادلة الخارجية وهو خروج عن ملاحظة الاصل والظاهر والغفلة ان
ينبهنا ان الشارع في الاخبار يريد اعتبار غلبة الظن لا خصوص الظن الحاصل من الغلبة فلاحظ اخبار غسالة الحمام و
اخبار مسئلة تداعي الزوجين وسائر سير الشارع من تقبيل الميت المجهول في بلد الاسلام واستحباب السلام ووجوب
الرد في بلاد المسلمين مع الجهالة وامثال ذلك فتتبع كلماتهم في موارد اعمال الظاهر ولاحظهم لا يقتصرون بالظن الحاصل
من الغلبة واذا تحقق لك ما ذكرناه يمكنك ان تطرد الكلام الى جانب حجية الشهرة وامثالها مثل الظن بتحقق الاجماع مما
يثبت بها نفس الحكم الشرعي وادراجها فيما حصل الظن بسبب الحكم الشرعي فان اعتمادنا على الشهرة مثلا لان ملاحظة
كثرة فتاوى العلماء الصالحين يورث الظن بوجود سبب لهذا الحكم الذي افتوا به من خبر او اجماع فالظن بالسبب يوجب
الظن بالمسبب فاذا جاز الاكتفاء بظن السبب في اجراء المسبب عليه فنقول به في مثل الشهرة ايضا فليتدبر ومنها
ما ذكره الشهيد ره في الذكرى في مواقيت القضاء في مسئلة الجهل بترتيب الفوائت قال لو ظن سبق بعض فالاقرب
العمل بظنه لانه راجح فلا يعمل بالمرجوح فان هذا التعليل يفيد جواز العمل بالظن مطلقا كما لا يخفى ثم قال في الباب المذكور

فى مسئلة ما لو فاته ما لم يحصه نفسه حتى يغلب على الظن الوفاء الى ان قال وللفاضل وجه بالبناء على الاقل لانه المتيقن
ولا نا قطعنا ان المسلم لا يترك الصلوة ومنها ما ذكره العلامة فى النهاية فى حجيّة الاستصحاب انه لو لم يجب العمل بالظن
لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهى البطلان وهذا ايضا بمقتضى العموم وامثال ذلك كثيرة ومنها ما ذكره الشهيد
فى الذكرى فى مسئلة حجيّة الشهرة فانه تمسك فى ذلك بقوة الظن وهذا ايضا يفيد العموم ومنها ما ذكره العلامة فى
المختلف فى وجوب استقبال القبلة فى دفن الميت حيث تمسك فيه بالشهرة وقد استدل فى استحباب رفع اليدين بالتكبيرات فى
صلوة الاموات ايضا بالشهرة ولكنه يمكن ان يجعل ذلك من اجل المسامحة فى السنن ومنها تردّدهم وتوقفهم فى كثير من
المسائل من جهة الاصل والملازم كلام الاصحاب بخلافه ومنها ما ذكره العلامة فى المنتهى فى مسئلة الحاق صوم رمضان من
الصبا الواجبة فى بطلانه بعد الجنابة حتى الصباح فان قاعدتهم فى التوقف هو تعارض ادلة الطرفين فى خصوص المسئلة وان كان
مذهبهم التخيير بالنظر الى عموم امثال ذلك كما صرح به فخر المحققين فى رسالته الموسومة بجامع الفوائد فى شرح ديباجة القواعد
ومنها قولهم بتقديم الاعدل والاورع فى التقليد معللين بكونه ارجح واكد واقوى وان كان لنا كلام على اطلاق القول
بالارجحية سيجيء فى محله انشاء الله تعالى ومن ذلك يظهر ايضا ابتناء فيه على الظن كما ان المجتهد ايضا بناؤه على الظن فى متابعة الامارة
واختيار الاقوى ومن ذلك يظهر بطلان القول ببطلان تقليد الميت تمسكا بان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الظن
الحاصل له من متابعة الحي وبقى الباقي فانه لا معنى لذلك لان العمل على قول الحي تعبدا لا لانه مظنون والا فكثيرا ما
يحصل الظن بقول الحي مع وجود قول الميت الاعلم الاورع ومع حصول قوة الظن فى جانب الميت لا يكون العمل بقول
الحي الا من محض التعبد والقول بان قول الميت لا يفيد الظن خارج من القول اذ لا مدخلية للموت والحيوة فى حصول
الظن اذ كلاهما انما يعتمد على ادلة متحدة المأخذ والحاصل ان الجاهل الغافل معذور فى العمل بما يجزم به او يظن به انه
حكم الله تعالى من اى طريق يكون كما سنحققه ان شاء الله تعالى فالعامى ما دام غافلا ليس بمكلف الا بما اذعن به وبعد تفطنه للاشكال
والخلاف فهو مكلف بما اداه اليه علمه او ظنه وينبغى الكلام فى تحقيق العلماء للمسئلة لاجل تنبيه العوام وارشادهم
من باب الاستكمال وافادة المعروف فالعلماء حين مناظرتهم فى المسئلة اما يلاحظون حال المسئلة فى نفس الامر بمعنى
انهم يباحثون ويناظرون فى ان المعتمد فى نفس الامر اى شخص هو حتى يأمروا المقلد المتفطن بمتابعته فح لا معنى
لاستدلالهم بحرمة العمل بالظن الا الظن الحاصل بتقليد الحي بل لا بد لهم ح ان يقولوا ان لا اعتماد على قول احد فى
نفس الامر الا على قول المجتهد الحي فايها المقلدون المتفطنون اعملوا على هذا دون غيره فح لا بد ان يثبتوا ان قول
الميت ليس بمعتمد وقول الحي معتمد ولا مدخلية هنا لاصالة حرمة العمل بالظن ولا مناص فى ذلك الا بالتمسك بامر
تعبدى وليس لهم فى ذلك شيء الا الشهرة وظاهر دعوى الاجماع من بعضهم وسنبين ضعفه فى محله واما يلاحظون
الظنون الحاصلة للمقلد المتفطن بالنسبة الى قول الاحياء او الاموات وهما معا ويقولون ان الاصل حرمة العمل
بالظن للمقلد الا الظن الحاصل من تقليد الحي وبقى الظن الحاصل من تقليد الميت حراما فلا يجوز له العمل به فقرر به
تعليمهم اياه ان الاصل حرمة العمل بالظن وتنبيههم عليه وانت خبير بان الظن من الظن فى ادلة حرمته هو الظن
النفس الامرى والظنان النفس الامريان على طرفى النقيض مما لا يجتمعان ابدا فلا يمكن ان يتوانى حصول الظن النفس
الامرى بقول الميت والظن النفس الامرى على خلافه بقول الحي فاصالة حرمة العمل بالظن يقتضى عدم جواز العمل به
خرج تقليد الحي بالاجماع وبقى تقليد الميت تحت العموم وكيف لا يمكن هذا الكلام اذا حصل الظن النفس الامرى
بقول الميت فقط اذ لم يرجح ما حصل بقول الحي ظنا وكذا العكس فلا بد ان يتوانى المراد بالظن فى ايات التحريم هو الامور

انّ الاعتماد

التى يفيد الظن لو خليت وطبعها فالعمل عليها حرام الا ما اخرجه الدليل كتقليد الحي او يقال المراد بالظن فى الايات هو
عدم العلم يعني يحرم العمل بغير علم الا فيما اخرجه الدليل كتقليد الحي فح يصير وجوب متابعة الحي دون الميت من باب التعبد
ويصير العمل بقول الحي من باب البينة فان حجيتها من باب وضع الشارع لا من باب افادتها الظن وان كان غالبا يفيد الظن
فهو ايضا من باب التعبد ولذلك يسمع فى بعض المواضع شهادة رجل وامرأتين ولا يسمع فى موضع اخر وان افاد ظنا
اقوى من شهادة رجلين وهكذا لو اذا صار من باب التعبد فكيف يتم ذلك مع لزوم متابعة الاعلم والاورع فى الاحياء
لكونه ارجح واقوى مع ان ذلك تحصيل للظن النفس الامرى فلو فرض حصول الظن النفس الامرى بقول الميت وعدمه فى
المقلد عند الى الاحياء المختلفة مع الميت فى القول المنفرد فى الاداء فكيف يتم تعليلهم بتحرى الاقوى والارجح والاقرب
من فتاوى الاحياء الى نفس الامر ان هذا اقرب الى نفس الامر مع ان المفروض كون فتوى الميت عنده اقرب الى نفس الامر
ولا معنى للاقربية الى نفس الامر بارادة الاقرب اليه بالنسبة الى سائر الاحياء اذ ذلك ليس معنى الظن النفس الامرى
فظهر ان التعبد لا بد ان يكون فى اول الامر هو الراجح فى نفس الامر وان كان هو قول الميت هذا الكلام بالنظر الى ملاحظة
الكل بين المختلفة فى المقتضى اعنى قولهم بتقديم الاعلم والاورع وقولهم بوجوب تقليد الحي واما التحقيق فهو ان
الافتاء والتقليد ليس من باب البينة بل هو حكم عقلى فان بناء وجوب معرفة احكام الله تعالى اما علما او ظنا وهو مثل
وجوب معرفة الله ومعرفة نبيه وامثال ذلك من المسائل العلمية العقلية فاذا حصل العلم الاجمالى للمقلد بان لله تعالى
احكاما وشرايع فهو اما بنفسه فى صدد تحصيله او بتنبيه الامر بالمعروف وكيف كان فاما يحصل له الجزم بحكم الله
بتقليد امه او الظن بل او الظن باحد الامور التى حكم الله تعالى فيها سواء كان غافلا او اداه فهمه الى مرتبة من تلك المراتب
او متفطنا وحصل له بعض ظنه بمرشد احد المذكورات ولا ريب ان الادلة الدالة على جواز التقليد من النقل والعقل
ايضا انما يدل على لزوم تتبع نفس الامر اما علما او ظنا فان اية النفر يدل على ان البعض عن مسألة الشارع ومن يقوم
مقامه لا بد ان يحصلوا حكمهم النفس الامرى بالاخذ عن الناقلين اما علما او ظنا وكذلك الاخبار الدالة على ذلك وكذلك
دليل العقل يقتضى وجوب تحصيل تلك الاحكام اما علما او ظنا تفصيليا او اجماليا او الاخذ من احد
الامور التى يوجب ذلك وظنى ان الذى ادعى من قال من اصحابنا بكون الفتوى مثل البينة هو ما اشتهر بينهم من عدم
جواز تقليد الميت وهو مع ما فيه على اطلاقه مما سيجيء فى محله ان لى كلاما فيما بنا فيه ايضا كما عرفت ومن هذا يظهر
بطلان قول خصمنا ثالث المسئلة القائلة بحجية عمل المجتهد على الظن الا الظنون المعلوم الحجية اذ ليس معنى قولنا ح
المسئلة الفقهية اذا كان الشهرة تدل على احد طرفيها وخبر الواحد على الطرف الاخر بعدم مقتضى الخبر فيها لانه معلوم
الحجية دون مقتضى الشهرة الا ان الشارع جعل الخبر كالبينة دون الشهرة لانه يجوز العمل بهذا الظن دون ذلك
لعدم امكان اجتماع الظنين فى موضوع واحد فمقتضى ذلك لزوم العمل بخبر الواحد وان لم يفد الظن بالحكم بخصوص المسئلة
فى نفس الامر وهو كما ترى مخالف لكلمات الخصم فضلا عن موافقته فى القول ولا يمكنهم القلب علينا بان ذلك يرد
عليكم بالنسبة الى القياس لو حصل منه الظن فى احد طرفى المسئلة وكان فى الطرف الاخر خبر مثلا لعدم حصول الظن
النفس الامرى بالخبر فيكون العمل به تعبدا وذلك لانا لا نسلم حصول الظن بالقياس سيما فيما خالفه خبر وستعرفه
البتة سلمنا لكن نقول انا لا نعمل بالقياس ولا بالخبر لحرمة هذا وعدم حصول الظن بهذا بل نعمل بالاصول والقواعد
ونحكم بالتخيير وعلمنا على ما هو مقتضى القياس لو اخترناه ليس من حيث انه مقتضاه بل لانه احد طرفى التخيير واما
على طريقتهم فيعملون بالخبر لانه حجة وان لم يفد الظن اصلا مع ان ذلك كيف يجتمع مع ما التزموه من مراعاة

الترجيح بينها اذا اختلفت في لزوم تحصيل ما هو اقرب الى نفس الامر كما يستفاد من ملاحظة الاخبار العلاجية سيما مقبولة عمر بن
حنظلة ولا ريب ان ذلك ليس من باب التعبد بل سنذكر في الخاتمة باوضح بيان بطلان بناء دفع التعارض بين الاخبار
بالاخبار العلاجية وانه لا مناص في باب الترجيح عن الاعتماد على الظن والمراد بالبناء على الظن هو الظن بنفس الامر في
نفس الامر او الظن بنفس الامر بشرط ان يكون الظن حاصلا من الخبر من حيث انه خبر وحصول الظن بنفس الامر في نفس الامر
بل قد يحصل بالشهرة دون الخبر فيكون مقتضى الخبر موهوما فلو عملنا عليه ح لما عملنا اصلا بالظن النفس الامري في
نفس الامر وهذا خلف فاذا اردت التعميم والتخصيص في اصل حرمة العمل بالظن فيصح ان تقول انه لا يجوز العمل بالظن الا في حال
الاضطرار مثلا لا انه لا يجوز العمل بالظن فيصح ان تقول انه لا يجوز العمل بالظن في المسألة الخاصة بسبب الشهرة ويجوز بما
في الخبر وقد مر منا ما يدل على بطلان القول بان حجية خبر الواحد مثل حجية البينة وقد ذكرنا ان ابتناء الادلة الا
على ان حجيته ليس الا من حيث افادة الظن من حيث هو وذكرنا ايضا ان اشتراط العدالة في الراوي ايضا لاجل بيان تفاوت
مراتب الظنون ويبادي بذلك سائر الكلمات والاخبار الواردة في علاج التعارض سيما مقبولة عمر بن حنظلة وسنذكر ما
في اواخر الكتاب فان كلها يدل على ان ذلك من باب تحقيق مراتب الظن وايضا المستفاد من الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد سيما
الاخبار العلاجية ان الظن الحاصل بالرواية حجة لا انه حجة من حيث انه خبر ورواية فعلى مدعي الخصوصية الاثبات كما في البينة
وانى له باثباتها فان قلت ما ذكرته يرد على الترجيح المذكورة في تعارض البينات فانها ايضا مبنية على تحصيل الاقرب الى
نفس الامر فيلزم على هذا عدم كون البينة ايضا تعبدية ولا بد ان يكون تابعا للظن النفس الامري قلت فرق بين كون
البينة تعبدية بالدليل ومحدودة عند الشارع بالحصر المقرر الثابت بخلاف مثل خبر الواحد وتقليد الحي فان ثبوت
حجيتهما لا انحصار الحجية فيهما ولا استبعاد في ان يبني الشارع اثبات المطالب على شيء خاص تعبدا كما نقله في قاعدة اليقين
ثم لا [illegible] ما بعد ذلك في صورة تعارض اشخاص هذه التعبديات في الحكم بالرجوع الى تحصيل ما هو الاقرب الى
[illegible] قاعدتين من قواعد اليقين اذا تعارضتا كما في الذبابة الواقعة على الثوب الطاهر من نجاسة رطبة عن
قريب فاذا تعارضت البينتان فلا مانع من ان يحكم الشارع بالعمل على ما هو ارجح منهما حصولا من حيث المدلول بالنسبة
الى نفس الامر ان لم يكن هناك ظن ثالث مانع عن تحصيل الاقرب الى نفس الامر في نفس الامر وان فرض ذلك فيكون الرجوع الى
المرجحات ايضا تعبديا كما يظهر من ملاحظة كلام العلماء في تعارض بينة الداخل والخارج فان ترجيح احدهما على الاخر اما
من جهة القرب الى النفس الامري كافادة اليد الظن بذلك والاستصحاب ونحوهما منضما الى الاخبار الواردة في تقديم الداخل
او كافادة كون التأسيس اولى من التأكيد ونحوه منضما الى الاخبار الواردة فيه في تقديم الخارج وان كان هناك
ظن ثالث مانع عن تحصيل الظن النفس الامري باحدهما فيقتصر في المرجحات على التعبد ويعمل بما ورد في الاخبار من تقديم
ايهما تعبدا ثم لا مانع بعد ذلك في تعارض تلك الاخبار الواردة في حكمها ايضا من العمل بالظن النفس الامري بالنظر الى
متابعة ايهما تعبدا ولا يمكن جريان ذلك في الاخبار المتعارضة في المسألة الفقهية اذ لا يمكن حمل الاخبار العلاجية
على التعبد كما سنشير اليه في الخاتمة بخلاف ما دل على تقديم ذي اليد على غيره او العكس مع ان ظاهر كلامهم في البينات
مفروض فيما انحصر الحق بين اثنين وتعارض البينات ح فلا مانع من مراعات نفس الامر وهؤلاء لا يقولون بهذا التفصيل
ولا يمكنهم القول به فيما لو كان هناك ظن ثالث خارج عن الخبر لم يعتبر شرعا لعدم دلالة الاخبار العلاجية عليه
كما سنبينه في الخاتمة وليس شيء اخر يدل عليه وكذلك الكلام في التقليد والفتاوى فان قلت ان ما دل على حرمة العمل
بالقياس مثلا يدل على كون العمل بغيره مثل الخبر الواحد تعبديا كالعمل بالبينة فهذا ايضا كالحصر والتحديد في البينة قلت

لا دلالة

[illegible]

لا دلالة في ذلك على ذلك اذ هو انما يتم لو سلمنا كون العمل بالقياس منهيا لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص وكون العمل بالخبر
جائزا لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص وكلاهما ممنوعان اما الاول فلانا لا نم كون القياس مفيدا للظن سيما بعد ما ورد
في الاخبار المتواترة المنع عنه وخصوصا بعد ملاحظة ما ذكروه ع في بيان عدم الجواز من جهة ان دين الله لا يصاب
بالقياس لان الحكم الكامنة في الاشياء لا يعلمها الا الله العلي الحكيم وقد روي في الكافي في القوي عن عثمن بن عيسى
قال سئلت ابا الحسن موسى ع عن القياس فقال ما لكم والقياس ان الله لا يسئل كيف احل وكيف حرم ومع ملاحظة
جمع الشارع بين المختلفات في الحكم وتفريقه بين المؤتلفات فكيف يحصل بمجرد المناسبة والمماثلة ظن في القياس ألا
ترى انهم ع ذكروا في اخبار كثيرة ان اول من قاس ابليس وذكروا في وجه الردع انه لم يعرف الفرق بين النار والطين وبين آدم
ونفسه فقاس آدم بالطين فروى في رواية الحسن بن صباح عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال ان ابليس قاس نفسه بآدم فقال خلقتني
من نار وخلقته من طين فلو قاس الجوهر الذي خلق الله منه آدم بالنار كان ذلك اكثر نورا وضياء من النار وفي معناها
رواية عيسى بن عبد الله القرشي وقد ذكروا ع في الاخبار مواضع شتى في رد ابي حنيفة تدل على عدم صحة القياس الا
مثل ان القتل يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربع مع ان القتل اكبر والمني يوجب الغسل والبول يوجب الوضوء
انه اكبر وان صوم الحائض يقضى دون صلوتها مع انها اكبر وجعل للرجل في الميراث سهمان وللمرأة سهم مع انها اضعف
وان يد السارق تقطع بعشرة دراهم ويؤدى بخمس الف درهم وهي مذكورة في العلل وغيرها ويظهر بطلانه من ملاحظة
الشرايع فالحاصل ان ما لا يستقل العقل بادراك الحكمة والمصلحة فيه فاعتباره لا يجوز الحكم بكون المصلحة والحكمة فيه
شبيها بما كان الاوهام البادية فاما لا يحصل الظن في القياس اصلا او هو ظن بادي لا يغني بعد ما يظهر بطلانه وفساد مبناه
من ملاحظة هذه الاحكام وبالجملة الحكم بعدم كونه مفيدا للظن ليس ببعيد بل هو المتعين بعد التأمل وملاحظة
ما ذكروا وان كان يفيد الظن في بادي النظر وحين الغفلة فظهر من جميع ذلك ان المنع عن القياس لعله من جهة عدم افادة
الظن بان الشارع حكم بكذا لا انه ظن خاص لا يجوز العمل به مع انه يمكن ان يقال ان المراد بمنعهم ع عن القياس هو المنع
عن التشريع والبدعة والاستقلال بالحكم بمحض ما يفهم من الاوهام الضعيفة والاحلام السخيفة فان القايسين كانوا
يحكمون بمجرد ملاحظة العلة من قبل انفسهم ولذلك نعمل نحن على ما يستفاد العلة فيه من النص بالصريح او بالتنبيه و
توضيح هذا المطلب ان لكل مصلحة موجودة لشيء في نفس الامر حكما في نفس الامر يترتب عليه فان كان شيء في نفس الامر
سما فحكمه في نفس الامر لزوم الاجتناب عنه لو اطلع عليه وكذلك اذا كان شيء في نفس الامر دواء فحكمه في نفس الامر لزوم ارتكابه
لو اطلع عليه والعقل يستقل بهذا الحكم فهؤلاء القايسون اذا راوا ان الله تع حكم بحكم في شيء خاص فيتحيرون في تحصيل
العلة والحكمة الباعثة على الحكم فاذا حصل لهم الظن بالعلة فيحكمون من عند انفسهم بالحكم المذكور في الشيء المماثل له
في العلة ذلك لا لان الله حكم في ذلك ايضا كذا لاجل هذه العلة ونقل له بخلاف الظن الحاصل من اخبار الآحاد وما في
معناها فانه معتبر لاجل انه كاشف عن قول الله وحكمه فروى الكليني عن محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن موسى ع
ان قال فربما ورد علينا الشيء لم يأتنا فيه عنك ولا عن آبائك شيء فنظرنا الى احسن ما يحضرنا واوفق الاشياء لما جاءنا
عنكم فناخذ به فقال هيهات هيهات في ذلك والله هلك من هلك يا ابن حكيم قال ثم قال لعن الله فلانا كان يقول قال علي و
قلت الحديث ويؤدي مؤداه موثقة سماعة عنه ع وعن ابي البختري في ربيع الابرار قال يوسف بن اسباط رد ابو حنيفة
على رسول الله ص اربعمائة حديث واكثر قيل مثل ماذا قال قال رسول الله ص للفرس سهمان وللراجل سهم قال ابو حنيفة
لا اجعل سهم بهيمة اكثر من سهم المؤمن واشعر رسول الله ص البدن وقال ابو حنيفة الاشعار مثلة وقال البيعان بالخيار

[illegible]

ما لم يفترقا وقال ابو حنيفة اذا وجب البيع فلا خيار وكان عليه السلام يفرع بين اشائه اذا اراد سفرا واوزع اصحابه وقال ابو حنيفة
الفرقة نفاده واما الثاني بمعنى ان يجوز بهم عليهم السلام للعمل بخبر الواحد ليس لاجل انه ظن مخصوص بل لكونه مفيدا للظن بمرادهم عليهم السلام فقد
ظهر وقد ذكرنا في المقام ان الحكم الشرعي هو ما كتب الله على عباده في نفس الامر والكاشف عنه والدليل عليه هو كلام
وكلام رسول الله ص وامنائه والعقل القاطع والمراد بكلامه وكلام رسوله وامنائه ع هو ما هو المراد منها في نفس الامر فان
تحقق العلم بالمذكورات للمكلف فقد ادرك الحكم وعلم به وان لم يتحقق العلم به فتكليفه الظن به لما مر بيانه ثم ان هاهنا
ظنونا قابلة لتجويز العمل بها من الشارع وهي اقسام منها ما يثبت اصل الحكم كخبر الواحد والاجماع المنقول والظن بالاجماع
والشهرة ومنها ما يثبت تحقق سبب الحكم ووجود الموضوع الذي يستتبع الحكم كالغلبة والعادة والقرائن التي يعتبرونها
في باب ترجيح الظاهر على الاصل واحد الاصلين المتعاضد به على الآخر والبينة والاقرار واليد فالترخيص بالعمل من الشارع في
الفرقة الاولى انما هو ترخيص للعمل بالظن بحكم الله تعالى وفي الفرقة الثانية ترخيص للعمل بترتب الحكم الثابت المعلوم للموضوع
المعلوم وتفريع المسبب المعلوم للسبب المعلوم بمجرد الظن الحاصل بتحقق ذلك الموضوع ووجود ذلك السبب والكلام في الفرقة
الثانية لا ينحصر في ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية في امثال زماننا بل هو حكم وضعي وضعه الشارع مطلقا وفي جميع الاحوال
بل هو ثابت في بعضها ولو امكن حصول العلم كما يحمل فعل المسلم على الصحة وان امكن التفتيش وتحصيل العلم بنفس الامر والحاصل
ان هناك امورا يتبع لاجل وضع الشارع مع قطع النظر عن اصابة نفس الامر وعدمه سواء كان مظنون الاصابة او عدمه او
المظنون العدم فمنها العمل على الظاهر من الغلبة والعادة والقرائن التي قد يحصل الاختلاف في تعيين موارد العمل بها وان كان العمل
بها في الجملة اجماعيا ومنها العمل على قاعدة اليقين التي هي اعم من الاستصحاب اذ الاستصحاب ماخوذ من الظن بخلاف قاعدة
اليقين فانها يعمل عليها وان لم يحصل الظن بمفاد مقتضاه بل ولو ظن بعدمه ومنها الرجوع الى المفتي فانها ايضا حكم
وضعي يترتب عليه الحكم بتحقق الموضوع والسبب ليترتب عليهما الحكم والمسبب وان لم يحصل الظن به في نفس الامر ثم تحقق
النزاع بيننا وبين خصمائنا ان كان في مثل الفرقة الثانية فقد عرفت انهم لا يتمكنون من النزاع فيه اذ العمل عليها في
الجملة اجماعي لا بمعنى ان الاجماع وقع في العمل ببعضها حتى يتوهم ان ذلك انما هو للاجماع بل بمعنى انه اجماعي ان العمل عليه
جائز في الجملة وتعيين موضعه انما هو تابع لراي المجتهد بحسب حجيته وتقليده ولا اختصاص له بامثال زماننا وان
كان في الفرقة الاولى فنقول اي دليل دلهم على جواز العمل بخبر الواحد دون الشهرة واخواتها فان كان الدليل هو الاجماع
والاخبار الدالة على الجواز فنقول انهما مع تسليمهما انما يدلان على انه يجوز العمل بها لا انه لا يجوز العمل بغيرها ونفي
جواز العمل بالغير انما يتم لو سلم اصالة تحريم العمل بالظن وقد عرفت الحال وجواز العمل بها مطلق وليس مقيدا بانه
لاجل انه الظن الحاصل منها وان قيد بذلك فلا يتصور له معنى الا ان مدلول الاخبار قائم مقام الحكم الشرعي وان لم
يفد الظن ايضا جعلا له من باب الوضع او ان غير الاخبار مثل الشهرة والظن بالاجماع مما لا يحصل بها الظن ولكنا
مما يكذبه الوجدان بل العيان والاول مما لا يصدقه الاخبار وكلام الاخيار ولا النظر والاعتبار بل المستفاد من الاخبار
والفتاوى والاعتبار هو ان العمل بها لاجل انها مخبرة عن الامام وكاشفة عن مراد الملك العلام اخبارا ظنيا وكشفا
راجحا ولا ريب انه قد يحصل من اشتهار العمل بين الاصحاب ظن بان مراد الامام ومذهبه لا يحصل من خبر متعارض لها
وان عمل بها نادر من الاصحاب والاعتبار شاهد على ان حصول الظن بنفس الامر لا يتفاوت بتفاوت الاسباب الا
اذا كان السبب مما لا يحصل به الظن كالقياس على ما بيناه بل الظن بالاجماع اقوى في افادة الظن بمذهب الامام ع من
خبر الواحد وبالجملة مرجع الظن بالاجماع والشهرة الى الظن بقول الامام كالخبر وعلى من يفرق بينها ابداء الفارق فلا بد

اما من القول

اما من القول بان خبر الواحد كاليقين السابق في قاعدة اليقين فكما يجب ان يتبع حكم اليقين السابق وان لم يحصل الظن
ببقائه بل ولو حصل الظن بعدمه يجب العمل بخبر الواحد وان لم يورث الظن بنفس الامر بل ولو كان خلافه مظنونا
واما من القول بان اخبار الآحاد لا تفيد الظن والا فظن المجتهد بنفس الامر ليس امر الاخبار باخس مما يحصل بسبب الخبر مع رجحان
مقتضى الشهرة في نظره فلم يبق شيء من الظنون الا مثل الرمل والنجوم ولست خبيرا بانها مما لا سبيل لها الى الحكم الشرعي
حتى يبقى امكان حصول الظن بها فلا حاجة الى الاخراج نعم قد يحصل الظن بها في الاسباب والموضوعات كالقبلة
ودخول الوقت في مثل الالات التي يستفاد منها الساعة والقبلة ولا ينكر جواز العمل بها مع عدم ظن اقوى منها ثم
ان الاخباريين انكروا الاكتفاء بالظن وحرموا العمل عليه ونفوا الاجتهاد والافتاء والتقليد ظنا منهم بان باب العلم
غير منسد بل يدعون ان اخبارنا قطعية فيحرم العمل بالظن ويجب متابعة الاخبار ويحرم التقليد بل يجب على كل احد متابعة
كلام المعصومين وهذا كلام لا يفهم غيرهم فان دعوى قطعية اخبارنا مع ان البديهة تنادي بفسادها وسنشرحها
مفصلا في شرائط الاجتهاد لا يفيد طائلا مع ضميمة دلالتها واختلافها وتعارضها وعدم المناص عن تلك
الاختلافات الا بالظنون الاجتهادية لاختلاف الاخبار الواردة في العلاج ايضا بحيث لا يمكن الجمع بينها بنوع يدل
عليه دليل قطعي ويدل على جواز الافتاء والتقليد مضافا الى البراهين العقلية المتقدمة والادلة الآيات والاخبار
مثل اية النفر وقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر وقول الصادق ع لابان بن تغلب افت وعليكم بفلان وفلان وخذوا
معالم دينكم عن فلان والطريقة المستمرة في الاعصار السابقة الى زمان الائمة ع من رجوع النسوان والعوام الى قول
العلماء من دون ان ينقلوا لهم متن الحديث وكيف يمكن فهم الحديث للعجمي الفج ومن ابن يتفق ترجمة العالم له الا مع اعتماد
العامي على فهمه واجتهاده في فهم معناه الى غير ذلك من المفاسد التي لا تعد ولا تحصى فيما ذكروه وقد مر بعض كلماتهم
في مسئلة البحث عن مخصص العام وسيجيء بعض منها في شرائط الاجتهاد والحق ان الوقت اشرف من ان يصرف في ذكرها
وذكر الجواب عنها ولذلك طوى فحول العلماء ذكر كلماتهم في كتب الاصول ولم يتعرضوا لذكرها وذكر ما فيها ولما شاع في
الاعصار المتاخرة هذه الطريقة وتكلم بعض اصحابنا في بعضها لم نخل هذا الكتاب من الاشارة الى بعض كلماتهم وردها
والخبير البصير يكفيه ملاحظة ما ذكرنا في هذا الكتاب عما لم نذكره نسئل الله العصمة في كل باب فانه ولي الجبر والعفو

قانون اختلفوا في جواز التجزي في الاجتهاد وتحقيق القول فيه يتوقف على بيان مقدمة وهي ان جواز
الاجتهاد والتقليد ووجوب الرجوع الى المجتهد من المسائل الكلامية المتعلقة باصول الدين والمذهب ليس من اصول
الفقه ولا من فروعه فهو يجري مجرى وجوب اطاعة الامام وتعيينه لانه لا مناص عن لزوم معرفة ان الحجة بعد
الامام ع من هو ولا دخل لذلك في مسائل الفروع فان المراد بالفروع هو الاحكام المتعلقة بكيفية العمل بلا واسطة
وتسمى الاحكام العملية ايضا ومقابلها الاصول وهي الاعتقادات التي لا تتعلق بالتكليف بلا واسطة وان كان
لها تعلق بها في الجملة ولا في مسائل اصول الفقه فانها الباحثة عن عوارض الادلة وليس ذلك من عوارض الادلة
ايضا كما لا يخفى بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد ايضا ليس من مسائل اصول الفقه ولذلك جعل بعضهم الاجتهاد
والترجيح من جملة موضوع هذا العلم والحاصل ان الرجوع الى العالم باحكام الشرع في غير حضرة الامام ع من
مسائل اصول الدين والمذهب التي تثبت بالعقل والنقل ايضا مثل المعاد ومثل وجوب الامام بعد النبي
للرعية ونحوهما فكما لا بد للمكلف الاعتقاد بتعيين الامام ع اما بالعقل او بالنص فكذا لا بد من الاعتقاد
بوجوب تعيين العالم بعد فقد الامام ع اما بالعقل او بالنقل بعد عدم حضور الامام سواء كان في حال

جوده وظهوره او في حال غيبته المنقطعة اما العقل فلانّ كلّ من يدخل في اهل ديننا مثلا يعلم بالضرورة من شرع
نبيّنا انّ له احكاما كثيرة في كلّ شيء على سبيل التفصيل وانّ التكليف لم ينقطع وانه لا بدّ من تعلم هذه الاحكام
على سبيل التفصيل يمكن الرجوع اليه لئلّا يلزم التكليف بالمحال ولا يمكن ذلك الّا في جملة العلماء وامّا النقل فلكل
ما ورد من الامر بالسؤال عن اهل الذكر وما ورد من الامر بالرجوع الى اصحابهم ع في الاحكام مع بداهة شركتنا
مع الحاضرين في التكليف بقي الكلام في تحديد العالم وبيان المراد منه ولا ريب انّ العالم باحكامهم على سبيل القطع
باجمعهم داخل فيه وكذا الظاهر انّ العالم بها ظنا من الطرق الصحيحة وهو المسمّى بالمجتهد ايضا داخل فيه سواء كان في
ظهور الامام ع او غيبته المنقطعة ولا ريب ولا شك في جواز الاخذ منه اذا كان عالما بكلّ الاحكام او ظانا لها
على الوجه المذكور وهو المسمّى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكل وكذا اذا كان عالما بالبعض على سبيل القطع في خصوص
ما علمه على جوازه من الظانّ ببعضها من الطرق الصحيحة على الوجه الذي ظنه المجتهد المطلق وهو المسمّى بالمتجزّي
عن الظانّ ببعضها او كلّها من غير جهة الطرق الصحيحة كعالم آخر غير بالغ رتبة الاجتهاد وليس له من العلم حظ الّا التقليد
لمجتهد او غير مجتهد ففيهما خلاف واشكال ففيهنا مقامان الاوّل انه هل يجوز الاخذ من غير المجتهد كالعامي البحت
او من هو ارفع درجة منه ولكن لم يبلغ رتبة الاجتهاد ام لا والثاني هل يصح الرجوع الى المتجزّي ام لا وهل يجوز للمتجزّي
العمل بظنه ام لا فتحصل التحقيق فيهما انّ من اوجب الرجوع الى المجتهد المصطلح ان اراد مطلقا حتى على الغافل
والجاهل راسا فهو خروج عن مذهب الامامية وذهاب الى القول بجواز تكليف ما لا يطاق ومن جوّز الرجوع الى
غيره فان اراد ذلك مع تفطنه لاحتمال بطلان ما ارتكبه من الاخذ عن غير المجتهد واحتمال وجوب الاخذ عن المجتهد فهو
خروج عن مقتضى الدليل وتقصير في حقّ التكليف اذ كما انّ غير الغافل اذا تفطن لوجوب القول بالخليفة بعد الرسول ص
وتفطن للاختلاف ولزوم معرفة حال الامام ع وانه لا بدّ ان يكون متصفا بوصف يمتاز به عمّا عداه وقصّر في الاجتهاد في تعيينه
واكتفى بتقليد ابيه او استاده او غيرهما فهو مؤاخذ ومعاقب فكذا ما نحن فيه لا بدّ ان يتفحص ويتامّل في انّ ما يعلم
اجمالا بضرورة الدين ويعلم انه يجب عليه اتيانه والامتثال به من ذا الذي يجب ان يرجع اليه في بيان تفاصيلها وامّا
الغافل عن لزوم التامّل في المرجع والمطاع الذي يعتقد انه لا امام الّا من قال والده بامامته ولا يختلج بباله احتمال
سواه ولا يبلغ فطنته فوق ذلك وكذا من يعتقد انّ احكام الدين هو ما علّمه ابوه او امّه ولا يختلج بباله احتمال سواه
كالاطفال في اوائل البلوغ سيما اطفال العوام بل نسوانهم واكثر رجالهم فهم مندرجون في عنوان الغافل وتكليف
الغافل يصحّ في العبادات الصادرة منهم ان وافق الواقع ويفعل الامر فلا قضاء عليهم ايضا لانّ الامر يقتضي الاجزاء
وتكليفهم في هذا الحين ليس الّا ذلك بل ولو لم يعلم مطابقته للواقع ايضا بل ولو علم عدم مطابقته للواقع ايضا لعين
ما ذكر وامّا من تفطن وقصّر فهو معاقب وان طابق عبادته للواقع وامّا القضاء فيما لم يطابق الواقع فلا
اشكال فيه وفيما لم يعلم فيه المطابقة وعدمها الظاهر ايضا وجوب القضاء انما الاشكال في صورة المطابقة ولا يبعد
القول بوجوب القضاء ح ايضا لعدم صحة قصد القربة في هذه العبادة فيكون بالملاحظة قول مشهور علمائنا
من بطلان عبادة من لم ياخذها من المجتهد ولو طابق الواقع لا بدّ ان ينزل على ذلك ولكن كلام كثير منهم مطلق
ومرادهم عن قولهم انّ الجاهل غير معذور الّا في موارد خاصة هو الجاهل تفصيلا لا اجمالا ايضا لا يقال انّ الاصل
حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق ومقلّده بالاجماع وبقي الباقي لانا نقول انّ الطفل في اوائل البلوغ لا
يمكنه معرفة وجوب الاخذ من المجتهد ولا معرفة المجتهد وشرائطه غالبا ولا يجب عليه تحصيل ذلك قبل البلوغ

لكن يمكن

لكن يمكن في حقه ان لا يتفطن لذلك وكان غافلا عن وجوب تحصيل ذلك ولم يظهر له ما يوجب ازالته بل يعتقد بسبب
حسن ظنه بوالديه او معلّمه انّ العبادات والاحكام انّما هي ما يعلمه هؤلاء وعلموها اياه سيما اذا كان ابوه من العلماء في
الجملة وان لم يكن له قوة الاستنباط ولم يكن ناقلا عن مجتهد ولا مقلدا له فهل نقول هذا الطفل الغافل الذي لا يختلج بباله
احتمال انّ المقصود منه غير ذلك ان يعتدّ بالله تعالى على ترك التقليد وعلى فعل العبادة على النهج الذي علّمه هؤلاء كلا
فلئن لا يوجد هذا الفرض قلنا كلامنا على هذا الموضوع ومع تسليمك للكبرى فلا يضرّنا المنع في الصغرى لانها
وجدانية مع انّ انكار ذلك مكابرة ومخالفة للحسّ والبداهة ثم اذا صار الطفل اكبر قليلا وزاد اطلاعه ومعرفته بسبب
معاشرة الناس وملاقاته لمن هو اعلم من هؤلاء ورأى مخالفته من هو اعلم من هؤلاء اياهم يرتفع ظنه السابق ويميل
الى ما قاله هؤلاء ويعتقد انّ الشريعة انّما هو ذلك لا ما علمه هؤلاء الاوّلون وفي هذه المرتبة ايضا غافل عن احتمال
ان يكون التكليف غير ذلك وعن احتمال ان يوجد شخص علمه وتكليفه هو العمل بظنه الذي اطمأنّ به الى ان يعثر على
الغفلة في الكل والمجتهد المطلق ومرادنا من المجتهد هنا مقابل المقلد والعامي لا المجتهد المصطلح الذي هو مقابل
الاخباري ايضا مجتهد بهذا المعنى والحاصل انّ المراد من المجتهد في هذا المقام هو البصير الذي يجوز الرجوع اليه — فانّ العالم الاخباري
ثم اذا اندرج الى ان يحصل له العلم وقوة فهم الادلة في الجملة فيظهر له انّ الطريق انّما هو الاستنباط عن الادلة
بتحصيل ما هو مراد الشارع عن تلك الادلة ثم انّ في هذه المرحلة عرضا عريضا من انّ المعتبر هنا هل هو مجرّد
الظنّ الحاصل من الدليل على اي نحو يكون او لا بدّ ان يكون على وفق قواعد المجتهدين او على وفق قواعد الاخباريين
وهل يكفي التجزي في الاجتهاد او يجب ان يصير مجتهدا مطلقا وهل يشترط في الاجتهاد جميع الشرائط التي سنذكرها
او بعضها وهل يجوز الاكتفاء بالاستنباط الاوّل او يجب التكرير في كلّ واقعة وهل يجوز الاكتفاء بمجرّد حصول
الظن القوي فكل هذه المراتب مراتب الظنون ولا سبيل الى العلم في اكثرها فالقول بانّ البرهان القاطع انّما دلّ — او لا بدّ من تحصيل الظن ح
على حجية ظن المجتهد المطلق وغيره داخل في الظن المحرّم الممنوع منه شطط من الكلام اذ قد اثبتنا انّ الاصل حين انسداد
باب العلم العمل بالظن الى ان يثبت المخرج منه وقد ظهر ممّا ذكرنا صعوبة بيان القدر المجمع عليه من المجتهد المطلق فانّ — هو ح
كلّ واحد من الاخباريين والمجتهدين يغلّط صاحبه في الطريقة والقول باخراج الاخباريين عن زمرة العلماء ايضا شطط
من الكلام فهل تجد من نفسك الرخصة في ان تقول مثل الشيخ الفاضل المتبحر الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي ره ضعيفا
لان يقلّد ولا يجوز الاستفتاء عنه ولا يجوز له العمل برايه لانه اخباري وتيقّن انّ العلامة على الاطلاق الحسن بن
يوسف بن المطهر الحلي ليس اهلا لذلك فظهر انّ المجمع عليه هو القدر المشترك الموجود في ضمن احد افراده المبهم عندنا
وتعيينه ليس الّا باجتهادنا وظنّنا فاين المجمع عليه حتى يتكل عليه فيبقى المجتهد بالاصطلاح المتاخر والاخباري و
المتجزي كلها داخلة تحت دليل جواز العمل بالظن مع انّ غاية ما ثبت على هذا الشخص الاجماع على جواز العمل بظن المجتهد
في الكل وهو في غيره متامّل وذلك لا يوجب تعيّن العمل على الاوّل وحكمه بحرمة غيره والاصل ينفي تعيّن الوجوب ولذا
ثبت اشتغال الذمة به هو وجوب ان لا يترك مقتضى كليهما معا لا وجوب احدهما المعيّن عند الله المبهم عندنا مع
عدم العلم بتعيينه كما اشرنا في مباحث الاصل والاستصحاب فراجع وتامّل ثم نتنزل فنقول الى ان يصل الى الطفل
في اوائل البلوغ وممّا ذكر يظهر انه يجوز ان يعمل ظن المتجزي بحاله مع مخالفته المجتهد المطلق له ايضا ثم اعلم انّ مراتب
الظنون المذكورة مختلفة في انّ صاحبها قد يتفطن لكونه ظنا وقد لا يتفطن بل يحسبه علما بجهة الاطمينان الحاصل له
وذلك لا ينافي كونه ظنا اذ ليس كلّ احد واحد بشيء ما لا بد لك الشيء بل قد نعلم شيئا ولا نعلم انا نعلمه فلا ينافي ما ذكر

عدم تمرن الطفل في اول البلوغ مثلا بين الظن والعلم واعلم ايضا ان لكل مرتبة من تلك المراتب مدركا هو دليل الحكم ودليل على جواز العمل به كما هو الشان في المقطعيات ايضا فمدرك الطفل في تكاليفه هو قول ابيه او امه او معلمه ودليله على حجية ذلك عليه هو ما استحسنه من انه اكبر منه واقرب الى الشرع واسن منه فلا بد ان يكون مطلعا بحال الشرع وهكذا دليل من ترقى عن هذه المرتبة بالنسبة الى معلمه الاعلم وهكذا الى ان يحصل له قوة الاستنباط فمدركه حينئذ هو ادلة الفقه ودليله على الحجية هو كبرية الكلية الثابتة بالدليل مثل الاجماع او لزوم التكليف بما لا يطاق لولاه لبقاء التكليف وسد باب العلم عليه الا من هذه الجهة ولا فرق في ان الدليل على حجية الاستنباط من المدرك وانه يجوز له الاستنباط مما يتميز بين المجتهد وغيره والمتجزي وغيره فنقول ان جواز عمل المجتهد المطلق برايه في كل واحد واحد من المسائل موقوف على جواز اجتهاده في المسائل وجواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في انه هل يجوز له الاجتهاد في المسائل ام لا وكذا المتجزي جواز العمل على اجتهاده في شخص مسئلة احاط بمداركها موقوف على جواز اجتهاده في جنس المسائل التي احاط بمداركها وهو موقوف على جواز اجتهاده في انه يجوز له الاجتهاد وهكذا ننتزل الى الطفل والحاصل انا نقول لا بد ان يكون كل واحد من المكلفين حين التكليف بالاستدلال في حجية المدرك فان امكن تحصيل العلم في الاستدلال فالمطلوب هو العلم والا فهو الظن فعلى هذا فكما ان المجتهد المطلق يستدل على جزئيات المسائل بظنه في كل واحد منها وعلى حجية ظنه في كل واحد منها بكبرية الكلية الماخوذة من الادلة المتقدمة والمقلد يستدل على جزئيات المسائل بقول مجتهده وعلى حجية قول مجتهده بكبرية الكلية فكذلك الطفل يستدل على جزئيات المسائل بقول ابيه مثلا وعلى حجية قول ابيه بما ذكرنا من الاخبار(?) وكما ان المقلد لا بد ان يجتهد في تحصيل المجتهد ويكتفي بالظن في تعيينه مع فقدان الطريق الى العلم فكذلك الطفل مجتهد بينهم في تعيين المعول والمرجع وكما ان تشكيك المشكك بان مجتهد المقلد غير لايق للاتباع يوجب تزلزل المقلد عن ظنه(?) ويجب عليه التفحص والتفتيش والاجتهاد ثانيا في تحصيل مجتهد اخر وابطال تشكيك المشكك فكذا حال الطفل فكما ان استفراغ الوسع معتبر في تحصيل المجتهد ولا يجوز على المقلد العارف المسامحة في ذلك فكذلك الطفل ومن يوقف(?) من العوام اذا اشكل له مشكك بان يقول ان اباك لا يليق بالتقليد ويجب عليك معرفة الاحكام وتحصيلها من مجتهد فيقول(?) تزلزل الطمانينة ولا يجوز له العمل بعد ذلك بهذا الظن بل لا يبقى ظن كما ان المجتهد بعد ما استفرغ وسعه واستقر ظنه على حكم فاخبره معتمد من العلماء ان في الكتاب الفلاني حديثا صحيحا يدل على خلاف ما ذكرت وان فلانا ادعى الاجماع في الكتاب الفلاني على خلاف ما ذكرت فيتزلزل ولا يجوز له العمل حتى يتفحص ويتامل في ذلك ثم يعمل على ما امضاه واما تفصيل الكلام في المقام الاول فهو ان المشهور بين فقهائنا ان الناس في غير زمان حضور الامام صنفان اما مجتهد واما مقلد له ومن لم يكن من احد الصنفين فعبادته باطلة وان وافق الواقع ويؤدي هذا المؤدى قولهم بان الجاهل في الحكم الشرعي غير معذور وقد ذهب جماعة من المتاخرين منهم المحقق الاردبيلي الى ثبوت الواسطة ومعذورية الجاهل وصحة عبادته اذا وافق الواقع حجة المشهور ان التكاليف ثابتة بالضرورة وسبيل العلم بها مسدود ولا دليل على العمل بالظن الا ظن المجتهد لقضاء الاجماع والضرورة بذلك والمقلد له للزوم اختلال نظام العالم لو اوجبنا الاجتهاد على الجميع وفيه ان وجوب الرجوع الى المجتهد ان اريد بالنسبة الى من تفطن لوجوب المعرفة ولم يقصر فطنته على الاكتفاء على من هو دون المجتهد فمسلم وان اريد مطلقا فممنوع لان الغافل عن هذا المقدار من وجوب المعرفة الذي اوجب معرفته ان ما يفعله ابوه او امه هو ما لا يحتمل البطلان ولم يصل الصلوة مثلا غير ما يفعلانه ولا تزلزل في خاطره في هذا المعنى كيف يكلف بالرجوع الى المجتهد ومعرفة المجتهد وتعيينه وهل هذا الا التكليف بما لا يطاق ولذلك يكتفي في من بلغ فطنته الى لزوم

في تفصيل الكلام في ... (marginal note, partly illegible)

في حجة المشهور على عدم معذورية الجاهل

الرجوع الى

الرجوع الى المجتهد بحصول الظن بان هذا الشخص مجتهد ويكفيه ذلك وان اتفق في الواقع كونه غير مجتهد وهل ذلك الا لان كان تكليفه بازيد من ذلك تكليفا بما لا يطاق اما لاجل انه غافل عن احتمال ان يكون شخص افضل من ذلك وعن احتمال ان يكون ذلك قاصرا في مرتبة الاجتهاد واما لاجل انه جاهل بحقيقة الاجتهاد فما الفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه فالطفل في اول بلوغه على الفرض الذي ذكرنا في تعيين ابيه وامه للرجوع اليه مثل هذا المقلد في تعيين مجتهده واحتجوا ايضا بالاخبار الدالة على الرجوع الى العلماء مثل مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها ومثل قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومثل الاخبار الحاكية ان اصحاب الائمة ع اذا كانوا يسئلونهم ع عمن ياخذ معالم دينا كانوا يقولون عن زرارة او يونس بن عبد الرحمن مثلا ولم يجوزوا الرجوع الى غيرهم بل انهم ع نهوا عن تقليد العالم المتابع لهواه فضلا عن غير العالم وامروا بالرجوع الى العاقل الزاهد ونحو ذلك وفيه ان هذه كلها خطابات متعلقة بمن يفهم ذلك ويتفطن له ويطلع على هذه المضامين ويكون الغافلين والجاهلين ليسا الغير المتفطنين لا زيد مما بلغهم بديهة الذي يفعله الناس او ابوهم وامهم مخاطبين بهذه الخطابات اولا الكلام واما العارفون بذلك السامعون لهذه الخطابات والمتفطنون لوجود هذه الخطابات واحتمالها بحيث يحصل لهم التزلزل في معتقدهم فنحن نقول ايضا بانهم لو قصروا في تحصيل ما يجب عليهم لكانوا معاقبين ولكان طاعاتهم باطلة غير مقبولة احتج الاخرون بالاصل وصعوبة حصول العلم بالمجتهد وشرائطه وعدالته سيما مع الاشكال في معنى العدالة والكاشف عنها والمثبت لها للاطفال في اول البلوغ بل وللنسوان بل ولكثير من العوام وفيه انهم ان ارادوا بذلك الغافل بالمرة او العاجز عن ادراك ما ذكر كما هو غالب الوجود في المذكورين فهو كما ذكروه والاصل ونفي العسر والحرج بل تكليف ما لا يطاق كلها دليل على ذلك ولكن يرد عليهم ان تخصيص ذلك بما كان موافقا صلوته مثلا لنفس الامر لا دليل عليه انهم هؤلاء ليس تكليفهم الا ما فهموه ولذا لم يشترط في صحة صلوة المجتهد موافقة صلوته لنفس الامر ويظهر ما ذكرنا من عدم الفرق من بعض كلمات بعض هؤلاء ايضا كما سنشير اليه وان كان صريح كلام المحقق الاردبيلي اعتبار الموافقة لنفس الامر واما مع فرض التفطن والامكان فلا يتم الاصل للعلم باشتغال الذمة وامكان التحصيل لان العلم الاجمالي كاف في وجوب تحصيل التفصيل كما في المثال المشهور في تكليف المولى عبده بالعمل على الطومار المهجور(?) ولا حرج فيه يوجب سقوط التكليف واحتجوا ايضا بان المامور به هو نفس العبادة وكونها ماخوذة من الامام او من المجتهد غير داخل في حقيقته فمتى وجد في الخارج يحصل الامتثال والاصل عدم مدخلية كونها ماخوذة منهم في ماهية العبادات وكلامهم هذا يقتضي كفاية ذلك وان علم بوجوب المعرفة والتحصيل وقصر فيه واكتفى بظنه او بتقليد من لا يجوز تقليده وهو صريح كلام بعضهم وقد قيد بعدم العلم بهيئة(?) عن ذلك حين الفعل اقول لا مناص في صحة العبادة من قصد الامتثال كما حققناه سابقا في محله وهو المراد من قصد التقرب ولا يصح قصد الامتثال الا مع معرفة كون ذلك الفعل هو ما امر به الامر فاذا لم يعرف ذلك فكيف يقصد به التقرب هذا هو الفارق بين الواجبات التوصلية كما بيناه سابقا فان اعتبر هؤلاء مجرد الموافقة وان كان المصلي عالما بوجوب التحصيل ومقصرا في ذلك فهو باطل لعدم تحقق الامتثال العرفي للزوم الجزم بالاطاعة والمفروض انه مع العلم بوجوب التحصيل لا يبقى الاطمينان بظنه وتقليده فهو في الحقيقة ليس بظن كما اشرنا سابقا والحاصل ان الامتثال العرفي لا يحصل الا بقصد الامتثال وقصد الامتثال بالفعل لا يتم الا بمعرفة ان الفعل هو نفس المامور به والمفروض انه لا يعلم ذلك لعلمه بوجوب التحصيل وعدم علمه بان ذلك هو المامور به بل ولا الظن ايضا كما اشرنا ولو فرض حصول ظن فلا حجية فيه مع الاحتمال الظاهر كما اشرنا في المجتهد اذا اخبره عدل بوجود معارض لم يعثر عليه المجتهد ويدل على ذلك ايضا قولهم ع لا عمل الا بالنية وانما

الاعمال بالنيات وغيرها وان غيره بشرط ان لا يتفطن المكلف بوجوب التحصيل ولا يحصل له العلم بذلك فتنبه ان اعتبار الموافقة هنا لا دليل عليه لان التكليف بالموافقة تكليف بالاتفاق فذلك ليس تكليفا له فكيف يطلب منه مع انه لا معنى يحصل الموافقة بنفس الامر ولا يظن ان المراد منه هو حكم الله الواقعي الذي لا يطلع عليه احد الا الله وما وافق راى المجتهد الذي في ذلك البلد او احد المجتهدين فما الدليل على ذلك كله وما المبين والمميز له وحكم المجتهد بعد اطلاعه بالموافقة راى فايدة فيه لما فعله قبل ذلك اللهم الا ان يبنى الحكم بلزوم القضاء وعدمه فيتبع ذلك راى المجتهد الذي يقلده بعد العزم فيحكم بانه فات منه الصلوة او لم يفت وانت خبير بان الحكم بالفوات وعدم الفوات تابع لكون المكلف مكلفا فيه ثم فات منه وهو اول الكلام ولزوم القضاء على التارك والناسي انما خرج بدليل هو النص وما يوجب الفرق بان مقتضى القول بعدم جواز الترجيح بلا مرجح ان تكون لخصوصية الهيئة الصادرة من الشارع مدخلية في تكميل النفس وحصول القرب الذي هو المطلوب من المامور به فمع المخالفة لا يحصل ذلك كما في تركيب الادوية عند الاطباء الابدان فتنبه مع ان تلك الهيئة المخترعة كما انه لا يجوز انقاصها عما ركبها عليه اطباء الاديان ومن نفع خاصيتها بذلك فكذلك لا يجوز خلوها عن قصد التقرب والامتثال الذي هو من كيفيات هذا التركيب وشرايطه ومنع اشتراطه مكابرة كما يشهد به العرف والعادة والعقل والنقل انه يرد عليه انك ما تقول في مؤدى ظنون المجتهدين في المسائل المختلف فيها فهل التركيب واحد في نفس الامر او مختلف مجوز كلها بمقتضى تعدد الآراء او غير الموافق بدل عن الموافق كبدل الادوية فان كان واحدا نرد ما ذكرت على المجتهد ايضا وان كان مختلفا فيرد عليه بيان الفرق بين المجتهد وغيره وما الدليل الذي جوز ذلك في المجتهد ولم يجوزه في غيره فهل دليل جواز عمل المجتهد برايه وجواز تقليد الغير اياه الا لزوم تكليف ما لا يطاق لولاه وقد عرفت انه موجود في الغير المقصر الجاهل الغافل ايضا كما بيناه مع ان نية القربة قد يكون غير كل من الذي علم وجوب التحصيل واكتفى بظنه المعلوم بل وهم واتفق موافقته للواقع وبالجملة الفرق بين الموافق للواقع وغيره في الثواب والعقاب والمدح والذم وغيرهما خلاف طريقة العدل كما اشار اليه بعض المحققين قال ان احد الجاهلين بوجوب معرفة الوقت ان يصلي في الوقت والآخر في غير الوقت فلا يخلو اما ان يستحقا العقاب او لم يستحقا اصلا او يستحق احدهما دون الآخر وعلى الاول يثبت المطلوب لان استحقاق العقاب انما يكون لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه وعلى الثاني يلزم خروج الواجب المطلوب عن كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب لجرى الكلام في تحديد اجزاء افعال الصلوة ويفضي الامر الى ارتفاع جل التكاليف وهذا معلوم فساده ضرورة وعلى الثالث يلزم خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح او الذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه بضرب من الاتفاق من غير ان يكون لاحدهما فيه ضرب من التمحل والسعي ومن مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور في استحقاق المدح او الذم قد هدم بنيانه البرهان وعليه اطباق العدلية في كل زمان اقول ولا بد من حمل كلام المحقق على صورة العلم بوجوب معرفة الصلوة بشرايطها واركانها بحيث يحصل له القطع والظن مع التقصير فيه واما الغافل فلا بد ان يختار فيه الشق الثاني واجاب بعض الافاضل باختيار الشق الثاني لو كان غافلا عن وجوب مراعات الوقت وجاهلا بوجوب معرفة الصلوة بشرايطها واركانها بحيث يحصل له القطع او الظن واما مع فرض العلم بوجوب المعرفة المذكورة فقال ان الذي فعل في الوقت معاقب على ترك السعي لا على ترك الصلوة لا تيانه بها وليس التحصيل والمعرفة من شرايطها بل هو واجب على حدة واما الآخر فيعاقب على ترك السعي وعلى عدم الاتيان بالصلوة لعلمه بانه يجب عليه السعي لتعلم الشرايط ويأتي بالصلوة التامة فترك السعي واسم جهله فلم يأت بها مطابقة

للواقع

للواقع وندفع لزوم كون الامر الاتفاقي موردا للمدح او الذم بانا نقول ان المدح على فعل الصلوة الناشي عن العلم ولم نقل بان الذي فعل في الوقت مستحق للمدح بفعله في الوقت بل نقول بانه لا عقاب عليه لتركه مراعات الوقت من جهة جهله بها ولا ملازمة بين كون شيء غير مستحق للذم والعقاب عليه وكونه مستحقا للمدح حتى يلزم ان يكون كل من لم يستحق المدح عليه كما في تارك الزنا لغير الله فغاية الامر ان يكون الجاهل براعاة الوقت المصلي فيه اقل ثوابا من العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه لان الثاني تقرب الى الله بفعلين والاول بفعل واحد اقول وفيه مع ما فيه مما يظهر من التامل فيما تقدم ان هذا بعينه الخروج عن قواعد العدلية فان الاول لم يصدر منه شيء ازيد من وقوع فعله في الوقت اتفاقا وفي الباقي مثله وبان قدرة العذاب عن احدهما دون الآخر خروج من العدل وكذا حصول المدح لاحدهما على افعال الصلوة دون الآخر مع ان خلو الطاعة عن الرجحان واستحقاق المدح ايضا غير معهود وقياسه بترك الزنا قياس مع الفارق فان ترك الزنا من التوصليات بخلاف فعل الصلوة في الوقت وقد احتجوا ايضا بالاخبار الدالة على رفع الكلفة والعقاب عما لا نعلم مثل قولهم عليهم السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقولهم عليهم السلام من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وقوله عليه السلام وضع عن امتي تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون ونحو ذلك وفيه ان مدلول هذه الاخبار فيما جهلوه اجمالا وتفصيلا ولم يتفطنوا لوجوب معرفته او غفلوا عنه بعد التفحص والتفتيش ايضا واضح ومسلم لاعتبار فيه واما فيما علم اجمالا او وجوب المعرفة فيه وحصل احتمال بوجوب الطلب بالنسبة الى بعضها لا نعلمه فلا يصدق مدلولها لحصول العلم في الجملة وان لم يكن تفصيلا ولذا ترى الفقهاء لا يتمسكون بعموم هذه الاخبار بعد قولهم بالعمل باصل البراءة والعمل باصل البراءة عندهم مشروط بالتفحص عن الادلة بقدر الوسع ومع حصول الظن بعدمها فيح يعملون بمقتضاها لحصول العلم الاجمالي لهم باختلاف الادلة وتعارضها واشتغال الذمة بشيء غير مبين والحاصل ان بعد حصول العلم الاجمالي والتفطن بوجوب تحصيل المعرفة بالاحكام لا يجوز المسامحة والعمل باي ظن يحصل ما لم يطمئن اليه النفس بحيث لم يبق له تزلزل في الامر ويدل على ذلك ايضا روايات كثيرة مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابي عبيدة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن امراة تزوجت رجلا ولها زوج قال فقال ان كان زوجها الاول مقيما معها في المصر التي هي فيه تصل اليه ويصل اليها فان عليها ما على الزاني المحصن الرجم الى ان قال فقلت فان كانت جاهلة بما صنعت قال فقال اليس هي في دار الهجرة قلت بلى قال فما من امراة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان المراة المسلمة لا يحل لها ان تزوج زوجين قال ولو ان المراة اذا فجرت قالت لم ادر او جهلت ان الذي فعلت حرام ولم يقم عليها الحد اذا لتعطلت الحدود وكذا في الكافي وايضا في الحسن لابرهيم بن هاشم عن ابي ايوب عن يزيد الكناسي قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن امراة تزوجت في عدتها قال ان كانت تزوجت في عدة طلاق لزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجم وان كان تزوجت في عدة ليس لزوجها عليها الرجعة فان عليها حد الزاني الى ان قال قلت ارايت ان كان ذلك منها بجهالة قال فقال ما من امراة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان عليها عدة في طلاق او موت ولقد كن نساء الجاهلية يعرفن ذلك قلت فان كانت تعلم ان عليها عدة ولا تدري كم هي فقال اذا علمت ان عليها العدة لزمتها الحجة فتسئل حتى تعلم وهكذا ايضا في الكافي وما رواه المشايخ الثلثة في كتبهم وسند بعضها معتبر عن الصادق عليه السلام ان رجلا جاء اليه فقال له ان لي جيرانا لهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال له لا تفعل فقال والله ما هو شيء اتيته برجلي انما هو سماع اسمعه باذني فقال الصادق عليه السلام انت ما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل

وإليك كان عنه مسؤولاً وقال الرجل كأنني لم أسمع بهذه الآية من كتاب الله عز وجل من عربي ولا عجمي لا جرم أني قد تركتها وإني
أستغفر الله فقال له الصادق (ع) قم فاغتسل وصلّ ما بدا لك فلقد كنت مقيماً على أمر عظيم ما كان أسوأ حالك لو متّ
على ذلك استغفر الله واسأله التوبة من كل ما يكره فإنه لا يكره إلا القبيح والقبيح دعه لأهله فإن لكلٍّ أهلاً إلى غير ذلك من الأخبار
مثل ما دل على أنه لا ينفع الطاعة إلا بولاية ولي الله وبأن يكون جميع أعماله بدلالة إليه ومثل ما ورد أنه لا عمل إلا بالفقه و
المعرفة وبالعلم وبإصابة السنة ويؤيده الخبر المشهور أن القضاة أربعة والناجي منها واحد والباقي في النار فإن هذه الأخبار
تدل على أن العلم الإجمالي كافٍ في التكليف بالتفصيل وتاركه معذّب والمراد بالخبر الأخير بالدلالة إلى العمل على حسب فهم
المكلف وكذلك إصابة السنة وإلا لزم تكليف ما لا يطاق لو أريد ذلك على سبيل العموم ولزوم تكليف ما لا يطاق في الغافل
والجاهل وإنما هو المخصّص لكل ما يمكن أن يستدل به من العمومات والإطلاقات لو سلم عمومها ودلالتها لأن الظني لا يعارض
القطعي واحتجوا أيضاً بروايات مثل ما ورد في حكاية عمار أنه أصابته جنابة فتمعّك في التراب فقال له رسول الله (ص) كذا
يتمرّغ الحمار أفلا صنعت كذا فعلّمه التيمم ومثل ما ورد في حكاية براء بن معرور حيث تطهّر بالماء وما أشبه هذا مما ورد وجامعه أنه
لم يأخذه من الشارع ونحو ذلك وفيه أن هذه الأخبار ليست باقية على ظاهرها ولا بدّ من تأويلها لمخالفتها الدليل
القطعي فيمن يتمكن من التحصيل ويتفطن بوجوب معرفة الأحكام بالتفصيل فالتسليم والتوبيخ على عمار إنما يرجع إلى
تقصيره في عدم السؤال حتى يفعل صحيحاً وإن فرض أن عماراً كان جاهلاً بلزوم السؤال وغافلاً عن حقيقة الحال وعارياً
عن العلم بالتفصيل والإجمال فالرواية دليل على جواز عمله بطريقه ونحن لا نتحاشى عنه مع أن استعمال هذا اللفظ وما في معناه
شائع في العرف في إرادة بيان ما هو حقيقة بأن يفعل وإلا فلا معنى للتسليم والتوبيخ على الجاهل والغافل وأما الحكاية الأخرى
فيظهر الجواب عنها بملاحظة ذلك فإن اتفاق مطابقته وورود الشرع على مقتضى فعلهم يكشف عن حسن ذلك الفعل بالذات
ووجود المصلحة فيه وإن كان مقصودهم من ذلك التنظيف لا التطهير الشرعي ولأن ظنهم أدّاهم إلى هذا الاختيار بأنه
حكم الله مع عدم تقصيرهم في تحصيل المعرفة فصار واجباً وحسن هذا الفعل لمطابقته للمصلحة الواقعية وكذلك يظهر الجواب
أيضاً لو استدل بمثل ما رواه الكليني في الكافي عن عبد الله بن عطا قال قلت لأبي جعفر (ع) رجلان من أهل الكوفة أُخذا
فقيل لهما ابرءا من أمير المؤمنين (ع) فبرئ واحد منهما وأبى الآخر فخلّي سبيل الذي برئ وقتل الآخر فقال أما الذي برئ فرجل
فقيه في دينه وأما الذي لم يبرأ فرجل تعجّل إلى الجنة فإن الظاهر أن الذي لم يبرأ كان جاهلاً بوجوب التقية ومع ذلك حكم بدخوله
الجنة لأنه غير مقصّر في ذلك لعدم تفطّنه وقد لكنّه المقام أن الثواب والعقاب على الفعل والترك إنما يتبع العلم والجهل مع
عدم التقصير فدعوى كونه من فقد غير من هو أهل التقليد في الأحكام الشرعية معاقباً آثماً شطط من الكلام
ومع ذلك إما لا بدّ له من القول بجواز تكليف الغافل أو دعوى عدم إمكان حصول هذا الفرد أما الأول فلا خفاء في
بطلانه بل الأشاعرة مع نفيهم للقبح العقلي لم يجوّزوه وأما الثاني فهو يرجع إلى النزاع في الصغرى ونحن نتكلم على فرض
ثبوتها فلا يجب علينا مع أن هذه الدعوى تشبه المكابرة إذ نحن نشاهد الفضلاء الفحول والمجتهدين في المعقول و
المنقول ربما غفلوا عما يلزمهم معرفته في الفروع والأصول فضلاً عن الأطفال والنسوان وضعفاء العقول وكثيراً
ما رأينا الصلحاء الذين ليس همّهم إلا معرفة الدين وتحصيل الشرائع باليقين وكان شغلهم مجالسة العلماء والتردد
في أبواب الفقهاء والمسألة عن مسائل صلواتهم وطهاراتهم وصيامهم ثم ظهر لهم أنهم غفلوا عن السؤال عن بعض ما هو من
واجبات عباداتهم وكانوا يعملون بشيء من أحكامها على سبيل ظنّهم بصحته من دون أخذ من العالم لأجل عدم تفطنهم
وغفلتهم عن حقيقة الحال وربما كان مخالفاً لرأي مجتهده أيضاً فكيف يدعى عدم تحقق فرض الغفلة ألا ترى أنهم لا يحكمون

بكفر منكر

بكفر منكر الضروريات إذا أمكن في حقه الشبهة فإذا جوّزنا الشبهة في الضروريات فكيف لا يجوز الغفلة في النظريات و
الأمور الخفية نعم الغفلة في الأمور العامة البلوى لمن زاول الشريعة وخالط أهلها بعيد جداً إذا نبّه عليه مضافاً إلى
أن عموم البلوى تنبيه آخر كما أشير إليه في الروايات مثل صحيحة أبي عبيدة ورواية يزيد الكناسي المتقدمتين في امرأة
عليها التربص بعد الطلاق بزمان مجهول لها مقداره حتى تحلّ لزوج آخر فكيف يجوز لها التزويج باعتذار ما أني لم أعرف
مقدار الزمان بل يجب عليها السؤال لحصول العلم لها بالتكليف على الإجمال ولو فرض وجود امرأة لم يقرع سمعها لزوم
العدة فلا ريب أنها معذورة وقد يطلق المستضعف على مثل ذلك ولا ريب أن أكثر الأطفال في أوائل البلوغ وكثيراً من
كثير من النسوان والعوام في غالب أحكامهم يلحقون بالمستضعفين بهذا المعنى وإن لم يكونوا مستضعفين من جهة العقل فقد
عرفت أن الغفلة يحصل للعلماء والفضلاء أيضاً فالنزاع بين مشهور علمائنا والمحقق الأردبيلي وهو أنه هل لا بدّ أن يكون
فيمن حصل له العلم بالإجمال وتفطن لوجوب التحصيل لكن قصّر في تحصيله وعمل بمقتضى ما قاله من لم يكن أهلاً للفتوى
وحقيقة بالتقليد أو بظنه ولذلك شرطوا فيه موافقته للواقع وقد عرفت التحقيق وأنه ليس كما قالوه ثم إن قلت إن ما
ذكرت يوجب سدّ أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا للمقصّر المتقاعد عن التحصيل مع علمه بوجوب المعرفة فلا يجب تنبيه
الغافلين عن الأعمال الشرعية ولا أمرهم بالعبادات الصحيحة فينتفي فائدة بعث الرسل وإنزال الكتب قلت ما ذكرته
شبهة ترد على الله في أصل بعث الأنبياء وإنزال الكتب وتأسيس الأحكام وحلّها أن هذه الأحكام والآداب والأعمال لها آثار
وثمرات وخواص بها يستكمل نفس الإنسان ويحصل له بسبب عملها قرب الخالق المنان ولطف الله تعالى يقتضي إبلاغ ذلك
بحسب وسع عباده ومقتضى طاقتهم ألا ترى أن الأنبياء لم يقدروا في زمان بعثتهم على تبليغ جميع الأحكام إلى جميع أهل
العالم وخصوصيات المكلفين في كل واحد من البلاد وحكمته تعالى اقتضت تبليغ ذلك وتتميمه مدة تجاوز من لم يكمل عليه
الحجة ولم يتضح له الحجة منهم في زمانهم فلا سبيل للمؤاخذة عليهم ومن قرع سمعه شيء من ذلك فيجب عليه التفحص عنه
بمقدار يصل منهم إلى جوهره ويكفي بمقدار يبلغ فطنته إلى كفايته ومع ذلك فلو فرض اطلاع النبي (ص) أو من يقوم مقامه
على غفلة خصوص شخص عما جاء به الخلق للإرشاد والتعليم فيجب عليه تنبيهه وإرشاده فكذلك الآمرون بالمعروف و
الناهون عن المنكر يجب عليهم تنبيه هؤلاء وإرشادهم طريقة الحق لأنه هو مقتضى اللطف ولا يستلزم ذلك كون تلك
الطريقة وسلوك غيرها بمقتضى اجتهاده وبذل مجهوده معصية حتى يكون ردعه من باب النهي عن المنكر والحاصل أن
مقتضى اللطف تبليغ العمل الذي له خاصية وأثر بدائه لتحصيل الكمال لما يعمله ذلك المكلف بمقتضى وسعه وإن لم يكن
عليه مؤاخذة لكن لا يترتب على عمله الأثر الذي يترتب على العمل الصحيح الموافق لإرادة الشارع وإن كان لا يخلو عن أثر و
ثواب أيضاً لئلا يلزم الحيف والجور والفرق بين من يأتي بالعمل على حدوده ومن لا يأتي بتمام حدوده مع اشتراكهما في
عدم التقصير في التحصيل لا يوجب الظلم والحيف بل إنما يوجب الحيف والظلم إن قلنا بخلوّ عمل الناقص عن الأجر رأساً ونحن
لا نقول به وينتهي الكلام في هذا في الغالب إلى تفاوت الاستعدادات وتفاوت العمل بسبب تفاوت الاستعدادات وتفاوت
الأجر لذلك لا يوجب ظلماً وإلا فلا بدّ أن لا يتفاوت حال المعصوم مع حال المؤمن لم يقصّر في تحصيل واجباته بحسب طاقته
وهو كما ترى ولتفصيل هذا الكلام محلّ آخر ومنتهى الكلام فيه إلى الخوض في لجج مسائل العدل وهو منهيّ عنه وما
يتعلق بالمسألة بما نحن فيه فالمقصود منه واضح هذا الكلام في الثواب والعقاب وأما الكلام في الإعادة والقضاء فهو
مسألة فقهية تابعة للكلام في مسألة أصولية ويظهر لك حقيقة الحال فيه بابتنائه في مسألة أن الأمر يقتضي الإجزاء
ومسألة أن القضاء ليس بتابع للأداء وقد عرفت أن التحقيق أن القضاء إنما يثبت بدليل جديد فكلما لم يثبت فيه دليل

على الوجوب فالاصل عدمه والذي يمكن ان يعتبر قاعدة في المقام مع قطع النظر عن الادلة المختصة بالمقامات الخاصة هو ان ل
ما ورد في صحيحة زرارة عن الباقر ع ومهما ذكرت صلوة فاتتك صليتها ولكن الاشكال في فهم معنى الفوات وان المتبادر منه
بين مثل المجنون وفاقد الطهورين والحائض والناسي والنائم حيث يحكم على بعضها بالقضاء دون البعض وقد يفرق بين فقد
الشرط ووجود المانع فعدم الفوت عن المجنون مثلا لعدم الشرط فلم يتعلق به شيء حتى يصدق الفوات وكذا فاقد
الطهورين على القول به بخلاف النائم والناسي فان النوم والنسيان مانعان والشرط غير مفقود وهو التكليف فهو مكلف
واضح اذ ليس كون النوم مانعا مثلا باولى من كون اليقظة شرطا وليس انتساب سقوط التكليف الى فقدان الشرط باولى
من انتسابه الى وجود المانع فكما ان الحائض يمكن ان يكون سقوط صلوتها لاجل عدم الطهارة فيمكن ان يكون لاجل وجود
الحيض فالاولى الرجوع الى الفهم العرفي وان اطلاق الفوات في العرف ينزل على اي شيء فما ثبت فيه الاطلاق فيحكم بالقضا
وما ثبت عدمه وما شك فيه فلا يثبت القضاء لا يقال لا مدخل للعرف فيما هو من الاحكام الشرعية فان المدار في الاطا
والامتثال على الظنون كما يحكم به العقل والعادة فكما يجوز بل يجب على المسافر لخشية اللص وللملاقي العدو اخذ السلاح مع
احتمال الفوت قبل الاحتياج الى الاستعمال فكذلك الصحيح السالم العاقل المتفطن المتهيؤ للعبادة قبل الوقت فمن كان في
نظر اهل العرف من المستعدين لتعلق التكليف به ثم فات يصح اطلاق الفوت عليه كالنائم والناسي في الصلوة بخلاف الصغير
والمجنون ولذلك يقال في العرف للتاجر المالك للقنية الطالب للاسترباح اذا منع من سفر خاص فات منه هذا الربح بخلاف
الفقير الذي لا شيء له فلنرجع الى ما نحن فيه ونقول ان المكلف الذي استمر بانيا على طاعته وعلم ان تكليفه ليس الا ذلك او ظنه
كان يحتاط به من دون تزلزل فيكون ذلك تكليفه واذا اتى به على ما فهمه فخرج عن عهدة تكليفه ولم يفت منه ما كان
مكلفا به عرفا فالدليل على وجوب القضاء خارج الوقت كان المجتهد والمقلد له اذا ظهر لهما بعد الوقت خطاء ما فعلاه
في الوقت بحسب ظنهما وكان عدم مطابقة الواقع لا يضر لهما فلا يضر بالجاهل ايضا واما الاعادة فالاظهر فيه ايضا
العدم لان الامر يقتضي الاجزاء وكان مأمورا بما فعل وقد فعل والقول بانه مأمور بذلك ما دام متصفا بصفة الجهل
فهو دعوى خالية عن الدليل بل الامر مطلق والامتثال يحصل بالمرة هذا واعلم ان الكلام فيما ذكرنا انما هو في الواجبات و
المحرمات والمباحات ونحوها ومهية العبادات وكيفيتها واما الصحة والفساد المترتبان على المعاملات والاسباب الشرعية
كالعقود والجنايات ونحو ذلك فنقول يترتب الاثار على الاسباب وان لم يكن المكلف عالما بها ولا يتوقف الترتب
بالعلم بان الشارع رتب هذا على ذلك ومرادنا بالواجبات والمحرمات ايضا غير التوصليات والا فالواجبات التوصلية
ايضا لا يضر في ترتب الاثار عليها جهالة كونها عن الشارع فعليك بالتأمل في مواضع المسئلة والتميز والله الموفق
واعلم ان الكلام في هذه المسئلة بالنظر الى الغافل والجاهل الغير المقصر يظهر ثمرته في وجوب الاستغفار وعدمه ووارد
القضاء واما بالنسبة الى الباحثين عنها فمسئلة علمية لا عملية نعم يثمر بالنسبة اليهم في التبليغ والارشاد وعدمه وعدمه
واما تفصيل الكلام في المقام الثاني فهو ان المشهور جواز التجزي في الاجتهاد ومنعه جماعة والمراد بالمتجزي عالم حصل له
ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط بحسب علمه او بحسب ظنه وان لم يكن كك في نفس الامر بان يكون قادرا على
استخراج بعض الاحكام من المآخذ فقط مثل ان يحصل بتتبعه ان الاخبار الدالة على احكام مسائل الوضوء او مطلق
الطهارة او الصلوة ايضا هي التي عثر عليها وعلم اجمالا ان لا معارض لها في الاخبار الدالة على احكام المناكح والمواريث
والحدود والديات وغير ذلك وعلم ان ايات الاحكام في هذه المسئلة انما هي التي علمها ولا معارض لها وكذا على
مواضع الخلاف والوفاق في المسئلة بالتتبع في كتب القوم في مظان هذه المسائل وكان ما لا يعلم الاصول وطريقة

الاشكال

الاشكال فيرجع ذلك الى تجزي الملكة والاقتدار اذ الملكة والاقتدار قابلان للزيادة والنقصان بحسب الاشخاص والاحوال
او الى تجزي المسائل بالنسبة الى الملكة بمعنى ان يكون سليقته وطبيعته ملائمة لبعض المسائل دون بعض فيكون له
ملكة هذا البعض دون الآخر وكما ان الانسان قد يكون له سليقة فهم المعقولات دون المنقولات وسليقة نظم الشعر
دون الرسائل والخطب او بالعكس والغالب الوقوع في الفقه هو المعنى الاول اذ الغالب فيه ملاحظة الاقل والازيد في القصور
والكمال ولذلك يحصل ذلك فالباقي في اوائل بلوغ مرتبة الاجتهاد واما تجزي الاجتهاد بمعنى ان يكون قد اجتهد في بعض
المسائل بالفعل دون الباقي فهو ليس بمعنى التجزي في شيء اذ من المحال عادة ان يوجد عالم اجتهد في جميع المسائل بل
هو محال عقلا اذ المسائل الفقهية غير متناهية وهي متجددة كل يوم وساعة والحق ان النزاع في امكان التجزي وتحققه
بالمعنى الذي ذكرنا ومنع ذلك مستندا بان القوة الاستنباطية لا يتفاوت في المسائل فمن كان له قوة البعض فله قوة
الجميع شبيه بالمكابرة فنقتصر في المقام على الكلام في النزاع الواقع في جواز العمل به وعدمه والاقوى جوازه واحتجوا
على الجواز بانه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل للمطلق
لها فيها فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا واعترض بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل
ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجيب بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب
ظنه وعدم تعلق غيره بها واعترض ايضا بان ذلك قياس غير جايز لعدم النص بالعلة ولا القطع بان العلة هي القدرة
على الاستنباط او وجود المدارك لاحتمال كونها هي القدرة الكاملة بل هو اقرب الى الاعتبار لكونها ابعد من الخطاء
ورد بان العلة هي الضرورة والاحتياج لسد باب العلم واجيب عنه بانه لا ضرورة مع وجود ظن المجتهد المطلق اذ
الاصل حرمة العمل بالظن خرج عنه ظن المجتهد المطلق بالاجماع وبقي الباقي اقول مجرد الاستدلال يظهر بعد
التأمل فيما بيناه في اوائل المقال وان ذلك ليس بقياس فانا نقول بعد انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية على
العالم الممارس لمدارك الاحكام لا مناص له عن العمل بالظن الحاصل له من تلك المدارك فكما ان المجتهد المطلق يعمل بظنه
لذلك فكذا هذا فالاستدلال انما هو بالدليل العقلي القائم على عمل المجتهد المطلق بظنه قائم فيما نحن فيه وحرمة العمل
بالظن مطلقا ممنوع بل الظن مما دل على حرمته الظن في اصول الدين سلمنا لكنه حرام مع امكان العلم لا مع انسداده فقولكم ان
الضرورة تندفع بقدرها وهي تندفع بظن المجتهد المطلق قلنا هو ايضا ظن فما وجه الترجيح فقولكم ان العمل به
اجماعي وهو المخصص قلنا الاجماع على اي قدر وعلى اي حال فان الاجماع على اعتبار ظن المجتهد في الكل لا عن
بعض بل لا يوجد له مصداق اذ قد بينا ان المراد من المجتهد في الكل هنا مقابل المتجزي وهو ايضا على اقسام فمنهم
من يكون على طريقة الاصوليين ومنهم من يكون على طريقة الاخباريين ومنهم متوسطون وكل من ارباب هذه
الطرايق يخطئ الآخر واختيار احد هذه الطرايق ايضا مسئلة اجتهادية ظنية فاين المجمع عليه القطعي المقابل للظني يخطئ
واعتبار القطعية من جهة كونه اجتهادا في الكل لا يفيد مع كونه ظنيا بحسب الطريقة فبقي افراد المجتهد المطلق ايضا تحت
الظن فان قلت نعم ولكن ظن المجتهد في الكل اقوى قلت لا نم وجوب متابعة الاقوى والا فيلزم رجوع احد
المجتهدين المطلقين اذا كان ظن احدهما اضعف الى الآخر سلمنا لكن قد يكون ظن المتجزي بما فهمه اقوى من الظن الحاصل
مما فهمه المجتهد المطلق او يساويه هذا كله مع ان الكلام في تكليف المتجزي ولا بد للمتجزي هو ان يعرف تكليفه فاعتبار
الظن لا يلاحظ الا بالنسبة اليه في نفسه فاذا حصل له ظن بان هذا الحكم كذا في الواقع فهو كما يجامع حصول الظن له
بان الحكم كما فهمه المجتهد في الكل حتى يكون احدهما اضعف عنده والآخر اقوى مع حصول الظن له بما فهمه بعينه ظن المجتهد

فى الكل المخالفة له وهما عنده ولو فرض عنده احتمال ان يكون لكمال قوة المجتهد فى الكل مدخلية فى فهم المسئلة ليست هى
موجودة عنده فلا يحصل له الظن بالحكم اصلا وهو خلاف المفروض والقول بان فهم المجتهد فى الكل ابعد من الخطاء
نفس الامر عن فهم المتجزى ان اريد منه بالنسبة الى مجموع المسائل فهو كك ولا كلام لنا فيه وان اريد بالنسبة الى ما فرض
كون المتجزى مستقلا فيه محيطا بجميع مداركه فكلا مع ان الكلام ليس فى ذلك بل فى تكليف المتجزى وان اريد ان كثرة الاطلاع
على قوة المطلق من جهة الغلبة يوجب ترجيح تقليده على تقليد المتجزى فهو كلام اخر لا يتمشى بين المطلقين المتفاوتين
فى العلم فكيف بالمتجزى والمطلق ولا دخل له بما نحن فيه مع انا نقول كما ان العمل بالظن حرام فكذلك التقليد ايضا حرام
فاذا انتفى جواز عمل المتجزى بظنه فكيف جوزتم له التقليد مع ان التقليد ايضا ظن فان قلتم ان الاجماع وقع على جواز
تقليد المجتهد المطلق ولم يقع على جواز عمل المتجزى بظنه قلنا الاجماع قد عرفت حاله فى المجتهد المطلق والاشكال فيه
سلمنا لكن الاجماع على وجوب تقليده حتى على المتجزى ايضا اول الكلام كيف والمشهور بين العلماء جواز التجزى فغاية
الامر تساوى الاحتمالين ولا مناص عن التخيير وهو ايضا يقتضى جواز التجزى واحتمال وجوب التوقف والاحتياط ضعيف
لا دليل عليه واذا ثبت الجواز بطل المنع وان لم يثبت التعين ويمكن اثباته بعدم القول بالفصل ايضا ويؤيد التعيين
انه ترك للتقليد وانه اخذ من المدارك نفسها مهما امكن وموافقة العمومات وجوب العمل بالايات والاخبار وغير
ذلك ويدل على جواز التجزى ايضا مشهورة ابى خديجة عن الصادق ع حيث قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا
فاجعلوه بينكم قاضيا فانى قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه واعترض عليه بما حاصله ان العلم الحقيقى من القضايا لا يلزمه
بل ربما يشمل الظن المعلوم الحجية فالمنكر للتجزى يدعى انه لا يحصل الا لمن احاط بمدارك جميع المسائل فالعلم الذى هو من الفقهاء
لا ينفك عن المجتهد المطلق وان اريد به العلم الحقيقى فموضع النزاع انما هو ظن المتجزى لا علمه فتوقف ويمكن دفع ذلك
بان اصحابنا رضوان الله عليهم استدلوا بمقبولة عمر بن حنظلة على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه والتحاكم اليه حيث قال
فيها انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فانى قد جعلته
عليكم حاكما الحديث فنقول اولا ان ظاهر الروايتين هو العلم والخطاب الشفاهى وان كان مخصوصا بالحاضرين لكن
الغائبين مشتركون معهم فى اصل التكليف فاذا لم يكن للغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام بالعلم الحقيقى فيكتفى
بالظان من جهة استفراغ الوسع فى الادلة المعهودة فكما ان الظان بجميع الاحكام من جهة استفراغ وسعه فى جميع
ادلتها يقوم مقام العالم بها كما فى مقبولة حنظلة فكذلك الظان ببعض الاحكام من جهة استفراغ وسعه فى ادلة ذلك البعض
يقوم مقام العالم بذلك البعض المذكور فى رواية ابى خديجة فان قلت ذلك الظن ثبت حجيته بالاجماع فيقوم مقام
العلم بخلاف هذا قلت هذا خروج عن الاستدلال بالرواية ورجوع الى اصالة حرمة العمل بالظن وقد مر الكلام فيه وكلامنا
هنا فى الاستدلال بالرواية وثانيا نقول يمكن ان يقال انه يظهر من التامل فى سير الائمة واصحابهم وطريقة رواية الاخبار و
تجويزهم رجوع الناس الى اصحابهم وتحضيضهم لاصحابهم فى الاحكام بمجرد انهم علموهم طريقة الجمع بين مختلفات الاحاديث
واستخراجهم الفروع عن الاصول مع انهم ليسوا بمعصومين عن الخطاء والنسيان والاشتباه انهم كانوا راضين بعملهم بظنونهم
الحاصلة من تلك الطرائق وعدم منعهم بعد جميع ذلك كانوا مطمئنين بالحكم الشرعى ولم يكن عندهم احتمال الخطاء مجازفة من القول
فعلى هذا فيمكن حمل العلم والمعرفة فى الروايتين على ما يشمل الظن فيتم دلالة رواية ابى خديجة على التجزى فى الاجتهاد والقول
بالفرق بين الظن الحاصل لاصحاب الائمة دون الموجودين فى زمان الغيبة اعتسافا سيما والاضطرار فى هذا الزمان الى العمل
بالظن اشد لكون حصول العلم فيه ابعد احتج المانعون بوجهين الاول لزوم الدور وقرروه على وجوه نذكر بعضها فمنها

ان صحة

ان صحة اجتهاد المتجزى فى المسائل موقوفة على صحة اجتهاده فى جواز التجزى وصحة اجتهاده فى هذه المسئلة اعنى جواز التجزى
موقوفة على صحة اجتهاده فى المسائل اذ هذه ايضا من المسائل المجتهد فيها ورجوعه فى تلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان
ممكنا لكنه خلاف المفروض اذ المراد الحاقه بالمجتهد اولا وهذا الحاق له بالمقلد بالذات وان كان الحاقا بالمجتهد بالعرض وفيه
ان محل النزاع جواز اجتهاد المتجزى فى المسائل الفرعية فنقول جواز اجتهاد المتجزى فى المسائل الفقهية موقوف على صحة
اجتهاده فى مسئلة جواز التجزى فى الاجتهاد وجواز الاجتهاد فى هذه المسئلة لا يتوقف على صحة اجتهاده فى المسائل الفرعية
بل هو انما يتوقف على صحة دليله الذى استدل به فى اثبات هذه المسئلة الاصولية واجتهاده الحاصل لهذا الاستدلال
ليس اجتهادا منه فى المسائل الفقهية بل اجتهاد منه فى المسائل الاصولية ولا خلاف فى جوازه كما يظهر من المحقق البهائى
وغيره ووجهه ان مناط الاستدلال فيها هو العقل واستقلال العقل فى ادراك كل مسئلة بدون ملاحظة مسئلة اخرى
بحيث يحصل بعد المعارض مما لا يمكن انكاره نظير الاجتهاد فى المسائل الحكمية مع انه لا يلزم ان يكون المتجزى متجزيا فى الاصول
وانما يتم ذلك لو اطلق المتجزى اذا لاحظنا جميع مسائل الاصول والفروع وجعلنا مسئلة جواز الاجتهاد فى التجزى جزء من المجموع
وانت خبير بانه لا ملازمة بين التجزى فى الفروع والتجزى فى الاصول فانا نفرض كونه مجتهدا فى جميع مسائل الاصول فنفرض
اولا علم الاصول علما مستقلا ونثبت فيه الاجتهاد المطلق فى هذا العلم ولما كان علم الفقه متوقفا على معرفة اشياء اخر
منها هذا العلم فيمكن عدم الاقتدار على الاجتهاد فى جميع مسائلها مع كونه مجتهدا فى جميع مسائل الاصول وحاصل الكلام ان
جواز التجزى فى الفروع موقوف على صحة الاجتهاد فى مسئلة جواز التجزى فى الفروع وصحة اجتهاده فى هذه المسئلة موقوف على
صحة الاجتهاد فى هذه المسئلة الاصولية سواء كان متجزيا فى المسائل الاصولية او مجتهدا مطلقا فيها فلا دور وانت
خبير بان نظير ما ذكره المانع يجرى فى المجتهد المطلق ايضا فانا نقول جواز اجتهاده فى المسائل موقوف على جواز اجتهاده فى
مسئلة انه يجوز له الاجتهاد وجواز اجتهاده فى هذه المسئلة ايضا يتوقف على جواز اجتهاده فى المسائل اذ هذه ايضا
مسئلة من المسائل وطريق الدفع ان جواز الاجتهاد فى جواز الاجتهاد من المسائل الكلامية او الاصولية فيتوقف جواز
اجتهاده فى الفروع على جواز اجتهاده فى مسئلة الاصول اعنى الاجتهاد فى جواز الاجتهاد ولا يستلزم الدور وقد يدفع
بان ذلك ثبت بالاجماع والضرورة وهو غير صحيح لما بينا من كون دليله ايضا ظنيا فى اكثر افراده نعم يمكن ذلك فى اثبات
اصول الدين بان يتوقف وجود الصانع مما ثبت بحكم العقل وحجية حكم العقل ثبت بالضرورة فتامل ومنها
ان اعتماد المتجزى على ظنه بدليل الظنى يتعلق بالظن فى العمل بالظن بان نقول اعتماد المتجزى بظنه الحاصل من اجتهاده فى
المسائل يتوقف على جواز عمله بظنه الحاصل من اجتهاده فى مسئلة جواز التجزى ويظهر جوابه مما مر اذ جواز الاجتهاد فى مسئلة
جواز التجزى من المسائل الاصولية الثابتة صحتها بدليل ويتوقف احد الظنين على الظن الاخر ليس بدور وقد يقرر هذا
الاستدلال على وجه لزوم التسلسل وجوابه ان الظن الموقوف عليه هو الظن الحاصل فى المسئلة الاصولية ولا مناص عن
العمل به فلا يحتاج الى دليل اخر لانتهائه الى القطع وهو انسداد باب العلم وانقطاع السبيل الا الى الظن ومنها ان علم
المتجزى بصحة عمله على ظنه والدليل الظنى الدال على مساواته للمجتهد المطلق موقوف على علمه بقبول الاجتهاد التجزى و
هذا موقوف على علمه بصحة عمله على ظنه وان شئت بدلت العلم بالظن ومر ان الدليل الظنى فى المقدمة الاولى ان كان
عطفا تفسيريا للظنه وكان المراد ان جواز اجتهاده فى جواز التجزى موقوف على علمه او ظنه بقبول الاجتهاد للتجزى فيه
يجوز التجزى فى الاجتهاد فان اراد من جواز التجزى فى الموقوف عليه التجزى فى المسئلة الاصولية فلا مغايرة بين الموقوف
والموقوف عليه فلا معنى للدور وان اراد جواز التجزى فى الفروع فلا نسلم التوقف كما هو واضح وكذا ان اراد التجزى فى

كليهما وان لم يكن عطفا تفسيريا ويكون المراد من ظنه الظن في الفروع ومن الدليل الظني الدليل على جواز التجزي الذي هو مسئلة اصولية فان اريد من قبول التجزي في الموقوف عليه التجزي في الفروع فلا يتم التوقف في المعطوف وينتفي المغايرة في المعطوف عليه وان اريد التجزي في الاصول فبالعكس ويتم ما ذكر حكم ما الوارد كلا بما ايضا لانتفاء المغايرة ح ايضا الثاني حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق بالاجماع والضرورة وبقي ظن المتجزي تحت المنع والجواب عنه منع عموم حرمة العمل بالظن وشموله لما نحن فيه لما تقرر اذ لسلمنا الكنه فيما لم ينسد باب العلم والمفروض انسداده والمفروض منع رجحان تقليد المجتهد المطلق حتى يبقى فاية الامر ايضا الامر في الظن ومع رجحان احدهما فهو مقدم ثم انه يشكل في دعوى الاجماع والضرورة على حجية ظن المجتهد المطلق اما الاجماع فلان ذلك ليس من المسائل المسئول عنها عن ائمتنا حتى يعرف من اجماع اصحابهم ثم عليه موافقته لرايهم كما هو المناط في الاجماع عندنا واما الضرورة فان العمل بالظن ليس من الضروريات الصرفة التي لا يحتاج الى واسطة بل وان اريد انه بعد انسداد باب العلم فالعمل بالظن الناشي عن الدليل عنده وان الامر بينه وبين التقليد ضروري فهو حسن لكن لا اختصاص له بالمجتهد المطلق بل المتجزي ايضا باخذ بالدليل اقول ويمكن الجواب عن الاول بوجهين الاول ان مرادهم من دعوى الاجماع لعله اجماع العقلاء واهل العدل فانهم اتفقوا في الناشئة عن المراد عن لزوم التكليف بالابطاق لو لم يكن ظنه حجة من جهة بقاء التكليف وانسداد باب العلم كما هو المفروض وهذا الدليل وان كان انما يثبت حجية الظن بالحكم الشرعي من حيث انه ظن بلا خصوص ظن المجتهد من حيث هو لكنه يكفينا في هذا المقام لان المستدل لم يرد الا جواز ذلك لا تعينه ولكن مع انه يمكن ان يدعى انه بالنسبة الى نفسه والى مقلده لما كان ارجح فتركه الى غيره ترجيح المرجوح وقبح ايضا اجماع العقلاء هذا يرجع الى دعوى الضرورة ببعض معانيها الآتية والثاني ان المراد هو الاجماع المصطلح ولا مانع منه ويمكن اثباته بوجهين الاول ان من تتبع سير الصحابة والتابعين في رجوع بعضهم الى البعض وتقرير ائمتهم ع ذلك وتجويزهم الرجوع الى العالم وتقريرهم على طريقتهم في فهم مطالبهم والجمع بين اخبارهم المختلفة وامرهم بالجمع بالقواعد الملقاة اليهم التي لا يمكن التفريع عليها والعمل بها الا مع الاعتماد بظنونهم في فهم موافقة الكتاب ومخالفته وموافقة المشهور ومخالفته وكذا معرفة الاعدل والافقه الذي لا ينفك عن لزوم معرفة العام عن الخاص وطريق التخصيص ومعرفة الاطلاق والتقييد والامر والنهي والمجمل المبين والمنطوق والمفهوم باقسامها وغير ذلك من المباحث المحتاج اليها فبعد ملاحظة ذلك يحصل له القطع برضاء ائمتهم ع بما بنداولون بينهم من الطريقة بل هذه الطريقة بعينها حجية ظن المتجزي ايضا كما اشرنا سابقا فكيف بالمطلق والثاني ان الكلام هنا في مقام تجزي الاجتهاد واطلاقه لا طريقة الاصولي والاجباري وغيرهما ح فنقول اتفاق العلماء في كل عصر ومصر من زماننا هذا فيا الى زمان ائمتهم بحيث لم يعرف منكر يعتمد بقوله على جواز العمل المستنبط المطلق القادر على تحصيل كل الاحكام بقوته الحاصلة لذلك ومتابعة مقلده له بل لزوم ذلك ووجوبه يكشف عن ان ذلك كان من جهة رخصة من جانب ائمتهم فهذا هو من مصاديق الاجماع المصطلح كما حققناه في مبحثه ولا ينحصر تحقق الاجماع فيما كان المسئلة مما يتداوله اصحاب الائمة ع ويسئلونه عن ائمتهم ع واما الجواب عن الثاني فاما اولا فبامكان ارادة ضرورة الدين بنفسه بما ذكرنا اخيرا في الاجماع بدعوى ان هذه الطريقة المستمرة افادت رضا صاحب الشرع بذلك بديهية واما ثانيا فبامكان ارادة بديهة العقل بعد ملاحظة الوسائط اعني بقاء التكليف وانسداد باب العلم وقبح تكليف ما لا يطاق ولكن ذلك لا يفيد الا جواز العمل به من حيث انه ظن ولا يفيد تعينه وقد عرفت كفايته في المقام وما ذكر في الاعراض عن تسليم ذلك وتخصيصه لا جل انه يعتمد على الدليل فليس بشيء لا نه ح ليس بضروري لا حتياج ابطال التقليد الى الاستدلال نعم ما ذكره يصير مرجحا لاختيار الاجتهاد للمجتهد المطلق على التقليد ولا يفيد الضرورة ومقتضى ما ذكره كون جواز

التجزي ايضا بديهيا مطلقا وهو كما ترى لانه ترجيح على تقليده لمثله ان سلم فلا يتم ترجيحه على تقليده للمجتهد المطلق بل ذلك يحتاج الى الاستدلال وليس بضروري ع اما ثالثا فبامكان ارادة الاضطرار والاحتياج من الضرورة ووجهه يعلم مما سبق

قانون التقليد في اللغة تعليق القلادة قال في الصحاح القلادة التي في العنق وقلدت المراة فتقلدت هي ومنه التقليد في الدين وتقليد الولاة الاعمال وقال علماء الاصول كالعضدي وغيره هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله قال العضدي وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول تقليدا له وكذا الى الاجماع وكذا رجوع العامي الى المفتي وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم وذلك لقيام الحجة لقول الرسول بالمعجزة والاجماع بما مر في حجيته وقول الشاهد والمفتي بالاجماع ولو سمي ذلك او بعض ذلك تقليدا فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح اقول وعلى هذا فيشكل قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول بان المراد من لفظ التقليد هنا ان كان ما ليس عليه دليل فكيف يجوز في الفروع وان كان ما ثبت عليه دليل فكيف لا يجوز في الاصول والمناص عنه ان يجعل التقليد هنا مجرد الاخذ بقول الغير مع قطع النظر عن القيد فنقول ان اخذ قول الغير في الاصول هو التقليد الاصطلاحي اعني الاخذ من غير دليل ووجه عدم جوازه هو عدم الدليل او الدليل على العدم وقبوله في الفروع ليس به بل هو ما اطلق عليه التقليد ايضا باصطلاح جديد وهو الاخذ ممن قام الدليل على جواز الاخذ عنه ثم يشكل المقام في قولنا ان بعد جواز التقليد في الفروع فانما يتعين المجتهد العادل للتقليد ولا يجوز تقليد غيره فان ذلك في معنى ان هذا القسم من الاخذ بقول الغير يخرج عن التقليد عن الاصطلاح الاول لكونه عملا بقول الغير بالدليل ولذلك يجوز واما غيره فهو عمل بقول الغير من غير دليل فلا يجوز فغير انك قد عرفت سابقا ان اخذ العامي من مثله قد يكون من جهة حجة من عنده وانه مكلف به ح ويكون هو مثل تقليده للمجتهد واعتبار كون الدليل على الاخذ دليلا في نفس الامر لا عند المكلف كما انه للزوم الظلم في الفرق بين المكلفين الآخذين احدهما بقول المجتهد والآخر بقول غيره مع عدم معرفة كليهما بوجوب الاخذ من المجتهد وعدم اخذ الآخذ من المجتهد من جهة الدليل بل اخذه رجما بالغيب ومظنة انه ايضا مثل العامي الآخر الذي اخذ منه الآخر واعتبار ان يكون الدليل دليلا عنده وفي نفس كليهما في جواز التقليد ايضا ما لم يدل عليه دليل كما مر وسيجيء ويمكن دفع هذا الاشكال بتخصيص النزاع في الصورة التي زال الغفلة بالمرة وما حصل الشك في الحجية وهو مخصوص بالعلماء والاذكياء كما سنشير اليه ولكن كلماتهم مطلقة ولم نقف على تفصيل في كلامهم الا ان يدعى ان عملهم في التقييد على اصولهم المقررة الناقضة للظلم المثبتة للعدل وكيف كان فالمشهور بين علمائنا المدعى عليه الاجماع انه يجوز لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد التقليد للمجتهد في المسائل الفرعية بمعنى انه لا يجب على كل مكلف الاجتهاد عينا بل هو كفائي قال في الذكرى وعليه اكثر الامامية وخالف فيه بعض قدمائهم وفقهاء حلب فاوجبوا على العوام الاستدلال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع او النصوص الظاهرة وان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة انتهى وقال بعض البغداديين من المعتزلة انما يجب على العامي ان يسئل العالم بشرط ان يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله والحق الجواز مطلقا سواء كان عاميا بحتا او عالما بطرف من العلوم للاجماع المعلوم بتتبع حال السلف من الافتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم والمدعى في كلماتهم وصرح بالاجماع السيد المرتضى ره وغيره من علماء الخاصة والعامة قال في الذكرى بعد ما نقلنا عنه ولنا اجماع السلف والخلف على الاستفتاء من غير نكير ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه انتهى ويدل عليه ايضا عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وكل ما دل من الاخبار على جواز الاخذ من العلماء وهي كثيرة جدا وسنذكر بعضها ويدل عليه ايضا

لزوم العسر والحرج الشديد بل اختلال نظام العالم اذ الاجتهاد ليس امرا سهلا يحصل عند وقوع الواقعة بل يحتاج الى صرف مدة العمر او اغلبه فيه واما ما ذكره المعتذرون فهو ايضا ضعيف لعموم الادلة وضعف ما استندوا اليه من انه يجوز المستفتي على المفتي الخطاء فيمنع من قبول قوله لعدم الامن من الاقدام على القبيح وانه لا يجوز التقليد الا في الاصول فاذا كان مكلفا بالاجتهاد والعلم في الاصول فلا بد ان يكون متمكنا منه والا لزم التكليف بالمحال ومن تمكن من الاجتهاد في الاصول يتمكن منه في الفروع ايضا لانها اسهل من الفروع واكثرها منها ويرد على الاول انه لا منع كون مطلق تجويز الخطاء مانعا عن العمل والا لامتنع على المجتهد لنفسه ايضا وثانيا منع زوال تجويز الخطاء بذكر الدليل كما لا يخفى وعلى الثاني منع كون الاجتهاد في الاصول اصعب فانها مبنية على قواعد عقلية وشواهد وقيه وجدانية يسهل دركها اجمالا لكل من التفت اليها وليس المطلوب فيها الا الدليل الاجمالي كما ستبينه مع ان مسائلها قليلة غاية القلة في جنب الفروع وادلة الفروع جزئية متفرقة متشتتة واكثرها مبنية على مدلولات خفية محفوفة باختلافات واختلالات لا يجمعه ولا يحويها في كثير منها ثم قال في الذكرى بعد العبارتين السابقتين وما ذكروه لا يخرج عن التقليد عند التحقيق خصوصا عند من اعتبر حجية خبر الواحد فانه في البحث عنه عرضا عريضا اقول والظاهر ان مراده ان الرجوع الى اجماع العلماء والى النصوص وغيرهما كما ذكروه مبني على صحة الاستدلال بالاجماع والنصوص وهو من المسائل الاجتهادية سيما اذا كان النصوص من اخبار الاحاد التي فيها المعركة العظمى فلا يجوز الاعتماد على الاجماع والنصوص الا بعد الاجتهاد في حجيتهما وجواز العمل عليهما فان اعتمد في ذلك على العلماء فهو تقليد وان كان يجتهد في تلك ايضا فلا فرق بينهم وبين المجتهد مع ان ظاهرهم انهم يفرقون حيث قال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الى اخره وكيف كان فالمسئلة واضحة وضعف القولين اظهر من ان يبين ثم هيهنا كلام اخر وهو ان اثبات جواز التقليد للعامي في الفروع او وجوب الاجتهاد من المسائل النظرية التي لا بد ان يجتهد فيها واجتهاد المجتهد فيها كيف ينفع للعامي ورجوع العامي الى المجتهد فيها اما بالتقليد ففيه انه يتوقف على جواز التقليد فيه وهو نظر ما او دور على التحقيق واما بالاجتهاد وهو خلاف الفرض ويمكن دفعه بان عدم وجوب الاجتهاد عليه من المسائل التي لا بد ان يستقل بها المقلد فلا يرجع فيها الى تقليد المجتهد بل يجتهد المقلد فيها ويحكم عقله اما بعدم وجوب الاجتهاد في الجزئيات او بجواز تقليده في عدم وجوب الاجتهاد ثم التقليد فيها لان العقل بعد التامل سيما بعد سماعه عن العلماء انه يجوز له التقليد لقبح التكليف بما يوجب اختلال النظام ويستلزم العسر والحرج او المحال يحكم بعدم وجوب الاجتهاد فهذا ايضا اجتهاد للعامي ويجب عليه الرجوع الى اجتهاده ح كما انه يرجع في جواز الرجوع الى المجتهد ح الى الكبرى الكلية الثابتة من الادلة المذكورة مع بقاء التكليف بالضرورة وسيجيء الكلام في تمام المقام عند بيان لزوم النظر في اصول الدين للعامي وكيفيته ومقدار تكليفه فان هذه المسئلة يرجع الى المسائل الاصولية والمباحث العقلية الكلامية وتمام الكلام ذكرناه في القانون السابق وما ذكرناه هيهنا نعلم ان هذا النزاع انما هو بعد زوال الغفلة والجهالة الحاصلة في المراتب الاولى من التكليف الى ان يحصل له الاشكال في انه هل يجب عليه الاجتهاد في جزئيات المسائل او يجوز له التقليد فيها وذلك انما هو لمن حصل حظا وافرا من العلم او في قسطا عظيما من الفطنة والذكاء سيما بعد التنبيه بمجالسة العلماء والاستماع منهم فعلى القول بوجوب الاجتهاد في الفروع للعوام ايضا لا بد ان يخص الكلام بما بعد التفطن لذلك واما حال الغفلة فسيجيء الكلام في العامي واما المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين اجماعا اذا اجتهد في المسئلة واما قبل الاجتهاد في المسئلة ففيه اقوال الجواز مطلقا وعدمه مطلقا والتفصيل بتضييق الوقت وعدمه والتفصيل بما يخصه وما لا يخصه من الاحكام والتفصيل بتقليد الاعلم منه وغيره والتفصيل بتقليد الصحابي وغيره دليل المجوز مطلقا عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل

الذكر ان كنتم

الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه ان المجتهد في حال عدم الضيق ليس ممن لا يعلم بل الظاهر انه من اهل الذكر واهل العلم الذي في مقابل غير العالم ودليل المانع مطلقا وجوب العمل بظنه اذا كان له طريق اليه اجماعا خرج العامي بالدليل وبقي الباقي وفيه منع الاجماع فيما نحن فيه ومنع التمكن من الظن مع ضيق الوقت فظهر ان الاقوى الجواز مع التضييق واختصاص الحكم به اما عدم الجواز في غيره فلان الظن الاقوى من الظن الحاصل بالتقليد اذ احتمال الخطاء في اجتهاد نفسه من وجه وفي اجتهاد من يقلده من جهتين احتمال الخطاء في الاجتهاد وفي اخباره عن نفسه انه مما اجتهد فيه صحيحا بخلاف اجتهاد نفسه فانه يعلم بانه مظنون ومال هذا الكلام الى عدم حصول الظن بفتوى المجتهد اذ لا معنى لحصول الظنين في ان واحد احدهما اقوى من الاخر وما وقع سمعك فيما سبق من عدم لزوم تحصيل الظن الاقوى للمجتهد بل يكفي مجرد حصول الظن بعد استفراغ الوسع فهو معنى اخر لا يشتبه الفرق بينهما على المتامل واما تقليد الاعلم فهو ايضا لا يجوز لانه لا يلزم من كونه اعلم عدم الخطاء في اجتهاده وعدم احتمال عدم كونه مما اجتهد فيه في الواقع نعم ربما يكون اجتهاد الاعلم معينا في اجتهاد نفسه مثل ان لا يلاحظ المجتهد المسئلة ملاحظة اجمالية والتفت الى ادلتها على سبيل الاجمال ولم يعمق النظر فيها ولكن حصل في نظره الظن باحد طرفي المسئلة ثم اذا صادف ذلك موافقة راي المجتهد الاعلم الاورع فهذا يطمئن نفسه بذلك فيصير اجتهاد ذلك المجتهد موافقته له من جملة ادلة المسئلة والامارات المحصلة للظن الموجبة للاطمينان عنده واما مجرد اجتهاد الاعلم والاورع فلا يكفي وينقسم المسائل في هذا المعنى باعتبار المأخذ وباعتبار عموم البلوى وعدمه وباعتبار كونها من الامهات ومن الفروع ونحو ذلك وربما يوجد في نهاية مرتبة التحصيل التردد للمحصل بين ان يجوز له الاعتماد على المجتهد او يجب عليه النظر وح فموافقته راي المجتهد الاعلم يصير معينا لاعتماده على نظره ولا يبعد العمل عليه مع قطع النظر عن كونه تقليدا بل اعتمادا على ما حصل والفرق بين هذا والسابق ان المجتهد في السابق لا ينظر حق النظر ولا يتامل حق التامل ويتم نظره باعانة وفاق المجتهد الاخر بخلاف ما نحن فيه فانه يتمم نظره بعد وساطة لكنه لا يطمئن بمجرد استفراغ نفسه فيتم حجيته بموافقة مجتهد فائق المشهور منع جواز التقليد في اصول الدين وقيل بجواز التقليد وهذه المسئلة من المشكلات فلنقدم ما عندنا في المسئلة ونبلغ مجهودنا ليكون ذلك معينا على بيان الادلة وتوضيح مطالب القوم ويظهر به محل النزاع في المسئلة ثم نتعرض للاقوال والادلة مفصلا ونتكلم فيها فنقول قولنا يجوز التقليد في الاصول ان كان معناه يجوز الاخذ بقول الغير في الاصول كما هو كذلك في الفروع فيشكل بان الاخذ بقول الغير هنا لا يمكن اذ المعتبر في الاصول هو الاذعان والاعتقاد وجواز الاذعان بقول الغير وعدمه مما لا يحصل له اذ حصول الظن واليقين من قول شخص ليس من الامور الاختيارية حتى يصير موردا للتكليف وانما يصير الاخذ بقول الغير في الفروع لان المراد به العمل على مقتضاه لا الاعتقاد به في نفس الامر فلا بد ان يتكلف هنا ويراد بالاخذ بقول الغير هو العمل على مقتضاه مثل ان من يقلد المجتهد الذي يقول بنبوة نبينا معنى تقليده ان يعمل على شريعته ويتبع سنته وان لم يحصل له اذعان بحقيته بالخصوص قطعا او ظنا وان كان قد يحصل له الظن الاجمالي الذي بسببه يعتمد على هذا المجتهد وبهذا يظهر لك الفرق بين المسئلتين المتداولتين هنا احديهما جواز التقليد في الاصول وعدمه والثانية جواز الاكتفاء بالظن وعدمه اذ قد لا يحصل بالنظر الا الظن فالظن قد يجامع النظر وقد ينفك عن التقليد في التفاصيل وخصوصيات المسائل وان امكن حصوله بالاجمال فيمكن القول بعدم جواز التقليد مع الاكتفاء بالنظر المفيد للظن في بعض الاحيان والقول بجواز التقليد مع عدم حصول الظن بالخصوص وبالتفصيل وان كان معناه يجوز العمل بالجزم المطابق للواقع الغير الثابت كما هو مصطلح ارباب المعقول فيؤل النزاع فيه الى انه هل يجب عليه اقامة الدليل المفيد للثبوت على مقتضى جزمه ام لا وعلى هذا فقول المحقق الطوسي

[illegible]

في اخر الكلام على جواز التقليد في الاصول وعلم ان هذا النزاع في اشتراط القطع يقتضي انا لو قلنا باشتراط القطع فلا يجوز
التقليد وان لم نقل باشتراطه واكتفينا بالظن فيجوز ولا يخلو عن تامل اذ لقائل ان يقول بعدم لزوم القطع مع عدم
جواز التقليد معا كما سنشير اليه وانه قد يحصل القطع مع التقليد على الاصطلاح الاخر واذ قد عرفت ان العلم والظن ليسا
من الامور الاختيارية فمن يقول بوجوب تحصيل القطع او الظن في الاصول لا بد ان يريد بذلك وجوب النظر اذ العلم والظن
وبعضها ليسا من الامور الاختيارية بالذات والنظر قد يحصل به اليقين وقد يحصل به الظن وقد لا يحصل به شيء منهما كالمسائل
المترددة فيها المتوقف عنها فمرجع الكلام في كفاية الظن في الفروع دون الاصول الى ان المجتهد في الفروع يجب عليه النظر الى ان
يحصل له الظن واذا حصل الظن فلا يجب عليه زيادة النظر ليحصل العلم الا انه يجب عليه تحصيل الظن بها البتة اذ قد لا يحصل
يمكن له حصوله كما لا يخفى واما المجتهد في الاصول فلا يجوز له الاكتفاء بالظن مع امكان زيادة النظر المرجو له منه حصول
العلم فلا يجب عليه الاعتقاد بالظن والعمل على وفقه بل يتوقف مثل من لم يحصل له الظن في الفروع بقرينة الفرعية المقابلة
اي الاجتهاد في الفروع ثم يرجع القول بوجوب تحصيل العلم في الاصول ووجوب النظر حتى يحصل له العلم بالاطلاق الى دعوى ان
مسائل الاصول كلها مما ينتهي النظر في دلائلها الى العلم فيجب النظر حتى يحصل العلم ومن لم يحصل له فلم يؤد النظر حقه ولم يخل نفسه عن
الشوائب وهو في المسائل الخلافية في غاية الصعوبة ودعوى كون كل محق في نفس الامر مؤديا نظره حق النظر وكل مبطل مقصرا
في غاية الاشكال واما مجرد الموافقة لنفس الامر والمخالفة بمجرد الاتفاق فلا يوجب الفرق كما لا يخفى فكما ان المقلدين المتخالفين
الماجورين لا يؤاخذ احدهما بمخالفة نفس الامر في الفروع وكذا المجتهدان المتخالفان فيها فكذا المجتهدان المؤديان حق النظر المتخالفان
في الاصول والقول بان المطلوب لما كان واحدا في الاصول فيجب على الله نصب الدليل عليه والا لزم الظلم واللغو والعبث
فمن لم يصبه فقد قصر انما يتم اذا ثبت وجوب اصابة الحق والواقع في نفس الامر بل المسلم انما هو اصابة الحق في نظره مع عدم التقصير
والتفريط وما ذهب اليه جمهور العلماء من ان المصيب في العقليات واحد وغيره مخطئ اثم كما سيجيء فيما بعد فلو سلمناه فانما
نسلمه في المجتهدين الكاملين المتنبهين للادلة لا مطلق المكلفين كما سننبه انتهى نعم لو فصل احد وقال بذلك في
وجود الصانع مثلا في الجملة او ذلك مع وحدته او ذلك مع اصل النبوة او ذلك مع اصل المعاد لم يكن بعيدا اذا الطال ان الدليل
المذكورات تمام لم يكن فيه دعوى لزوم اصابة الحق لنفس الامر اما مثل تجرده تعالى وعينية الصفات وحدوث العالم ونفي العقول
وكيفيات المعاد وغير ذلك فلا اللهم الا ما ثبت من هذه المذكورات بالتصريح من الله ورسوله بعد ثبوتهما وفي ثبوت الضروريات
ايضا خلافات وكذا في مقدار ما ثبت منها وكيفيتها وكيفيتها كما سنشير اليها وكذا تعيين النبي والوصي بعده لا دليل على ذلك فيهما
ايضا اذ فائدة وجوب النبوة والامامة هو ارشاد الخلق واطاعتهما لانهما الا مبلغان من الله تعالى فمتابعتهما حقيقة متابعة امر الله
نعم فاذا جاز ان يكتفي فيما يبلغاه بالمظنة الحاصلة من الاجتهاد وبعد عروض الحوادث وطرو الموانع عن تحصيل الجزم بها فلم لا
يجوز ان يكتفي في اصل التعيين اذا حصل الاشتباه بسبب حصول الموانع ولا بد ان ينبه عليك ان ما ذكرته لا ينافي افادة ادلة
نبوة نبينا اليقين لنا وكذا ادلة امامة الائمة عليهم السلام والحاصل اني اقول لا يجب افادة اليقين قطعا لكل احد وكل زمان الا
ترى انه لا يجب افادة ادلة الفروع اليقين مع انها قد يفيد اليقين في بعض الموارد ايضا والقول بان ما حصل فيه اليقين خارج
عن الفروع شطط من الكلام وقد نبهناه في اوائل الكتاب وكما ان الاصل في اصول الدين واحد فكذلك الاصل في الفروع فاذا
جاز اشتباه الحكم الفرعي بسبب الحوادث التي وقعت في صدر الاسلام وصارت سببا لاختفاء الحق واهله فلم لا يجوز حصول
الاشتباه في الاصول بسبب اختلاف ادلته مثل حال النبي صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام بل اقول ان النبي مبعوث لارشاد الخلق وابلاغ الحكم
الذي هو واحد في نفس الامر الى عباده ومقصوده تعالى ان يتعبد بالحكم الخاص والطريق الخاص فاذا لم يقصر النبي في الابلاغ

ونتكلم مع قوم

ونتكلم مع قوم بلسانهم في ذلك لكن نقول ان المخاطب اشتبه في فهم الخطاب وان بصدد الصواب فلم لا نقول ان هذا المخاطب مخطئ
اثم لان الله تعالى اراد منه شيئا اخر ونصب علما ودليلا له فهو مقصر ولم يعذر فاذا كان غفلة المخاطب واشتباهه في فهم
ما شافهه النبي صلى الله عليه وآله بالخطاب بلسانه معذورا فلم لا يكون ذلك له في فهم ادلة الامامة والنبوة مع عدم التقصير معذورا و
القول بان جعل الخطاب مناطا للفروع مع قابليته لوجوه الدلالة وتفاوت افهام المخاطبين بسببه دليل على رضاه تعالى
بما يفهمه المخاطب من الخطاب ولا يوجب عليه اصابة الحق الحقيقي بخلاف ما جعل مناطه العقل الغير القابل لذلك يجري في
القول واختلاف العقول في مراتب الادراك وتفاوتها في المدارك بحيث لا يمكن انكاره ومن ينكره مكابر مقتضى عقله
فالذي هو حجة الله على عباده هو العقل والتفكر والتدبر مع التخلية والانصاف وترك العناد بقدر الوسع والطاقة و
الاستعداد والكلام في ان المتخالفين في المسألة كل منهما يدعي التخلية والانصاف ايضا هو الكلام فيما نحن فيه اذ كل منهما
في ادراك التخلية والانصاف وان نظره وفكره مقرونين بهما مكلف بما يبلغه طاقته في ذلك اذ البواعث الكامنة في
النفوس والدواعي الخالية المخالفة لاختيار الطرائق قد يخفى على النفوس الكاملة الواصلة اعلى الدرجات ما لم يبلغ حد العصمة فكيف
بالجاهل الذي لم يعرف بعد مواضع الخطاء من دقائق معايب النفس والاطفال في اوائل البلوغ فان فهم ان محض موافقة الاباء
والامهات مما يوجب التثبط عن البلوغ الى الحق مما لا يخطر ببال اكثرهم بل يصعب التنبه الا على العلماء المرتاضين الذين
يحسبون انهم خلصوا هذه الطريقة عن لغائهم فضلا عمن دونهم وكذلك الكلام في سائر معايب النفس من حب انكاره الدينية ذ
الدقيقة التي استقل بها وعدم تقاعده من مكافحة الخصوم وتقيده بخوف التضعضع عن درجات العلوم فان لهذه المعايب
دركات تحت دركات لا يتدرج منها كل احد الى درجات التصعد وربما يكون منها ما هو اخفى من دبيب النمل على الصفا
في الليلة الظلماء ومن الواضح ان التخلي عن جميع عروق الاخلاق الردية لا يمكن لكل احد بل ولا لاكثر العلماء فضلا عن العوام
بل ولا لاواسط الناس بعد مدة مديدة من المجاهدات وربما يكون نهايتها نهاية العمر فكيف يتوقع بطلان العقائد الا
لكافة الناس في غالب اعمارهم بل الظاهر انه مناف لحكم الله ورأفته بل لعدله فظهر من ذلك ان مراتب التكاليف مختلفة وكل
ميسر لما خلق قال الشهيد ره في القواعد ان الرياء قسمان خفي وجلي فالجلي ظاهر والخفي انما يطلع عليه اولو المكاشفة
والمعاملة لله كما روي عن بعضهم انه طلب الغزو وتاقت نفسه اليه فتفقدها فاذا هو يحب المدح بقولهم فلان غاز فتركه
فتاقت نفسه اليه فاقبل يعرض على نفسه ذلك الرياء حتى ازاله ولم يزل يتفقدها شيئا بعد شيء حتى وجد الاخلاص مع بقاء الانبعاث
فاتهم نفسه وتفقد احوالها فاذا هو يحب ان يقال فلان مات شهيدا لتحسن سمعته في الناس بعد موته الى اخر ما ذكره
والحاصل ان التكليف باستيصال عروق الاخلاق الردية لكل الناس في اول التكليف عسر وحرج عظيم لو لم نقل انه تكليف
بما لا يطاق ولذلك جعل الناس من ذلك طائفة من الصوفية باخذ طريقة الملامة وجعلوا يباشرون الامور الرذيلة
بل الافعال الشنيعة والاعمال القبيحة لاسقاط نفوسهم من اعين الناس حتى لا يبقى لهم داعية ليتوصلوا بذلك الى الكمال
المنال وانت خبير بان كل ذلك معصية ومخالفة للشرع مذموم ومبادرة الى الهلكة برجاء النجاة وهو مذموم باتفاق
والشرع قد رخص الشارع لا لاكل اللحم بل الامر به مع كونه مقويا للقوة البهيمية لا ينفك عن تقوية تلك العروق ومعالجة
التي ذكرها الشارع وان كانت واضحة لها ولكن لم يجر عادة الله بذلك في اغلب الناس وبالجملة ما يقتضيه دقيق النظر هنا
غير ما اقتضته الانظار الجليلة فنستعين الله على الهام الحق والصواب واصابة الحقوق في كل باب فان قلت ان ما ذكرته
من التفصيل في المسألة والفرق بين مسائل الاصول قول بالفصل وخرق للاجماع قلت لا معنى لدعوى الاجماع في هذا
المقام اذ نحن مع قطع النظر عن الشرع في صدد بيان اثبات الشرع مع ان عدم وجدان القول بعد الفصل ليس قولا

الفصل بل الظن وجود القول بذلك في الجملة كما يظهر من الشارح الجواد وجمع فقد تفرد بما قررنا ان الجزم المطلق يكفي في سقوط الاثم مع عدم التقصير اذا حصل له الجزم ويكتفي بالظن اذا لم يمكنه تحصيل الجزم ولا دليل على وجوب تحصيل الجزم بنفي ما قبله الخاص المسمى باليقين في الاصطلاح وهو ما لا يقبل الزوال المطابق للواقع ولا تحصيل ما يقبله ولكن كان مطابقا للواقع وترتيب احكام الكفر على بعض الصور في الدنيا لا يمنعه ولا ينافي الحكم بسقوط الاثم كما سنبينه ان شاء الله تعالى ثم ان تحصيل العقائد الاصولية يتصور على صور ثلث الاولى ما يحصل بالنظر في الدليل والثانية ما يحصل بالتقليد نظير ما يحصل في الفروع اعني ما يستلزم الظن التفصيلي بها او ان امكن حصول الظن اجمالي كما في الفروع والثالثة ما يحصل بالتقليد مع حصول الجزم بها والظاهر ان كلمات الاصوليين انما هي في الاولين وان مرادهم بالتقليد هو تقليد المجتهد الكامل نظير التقليد في الفروع المتداول بينهم المصطلح عندهم لا مجرد الاخذ بقول الغير وان لم يكن مجتهدا وهذا مختص بالذين زال غفلتهم وحصل لهم العلم بان اللازم على المكلف اما الاجتهاد او التقليد ومراد المحقق البهائي من قوله والى اشتراط القطع يرجع الكلام يعني الكلام في جواز التقليد وعدمه ابهم التقليد بهذا المعنى اذ هو الذي لا يفيد الا الظن لا المعنى الثالث واما الثالث فان امكن حصول الجزم من تقليد المجتهد الكامل لهؤلاء الاذكياء الذين زال عنهم الغفلة المتفطنين لان تكليفهم احد الامرين فهو يرجع ايضا الى النظر والاجتهاد مع المعرفة بانه نظر واجتهاد فانه يثبت اولا بالنظر صدق المجتهد ثم يتبعه فيرجع الى القسم الاول ولكن حصول الجزم ح نادر واما الجزم الحاصل لغير هؤلاء من تقليد غير المجتهدين الكاملين مثل الجزم الحاصل للاطفال والنساء والعوام الناشئين على الاعتقاد بقول اباءهم وامهاتهم واساتيدهم وان كانوا هم مقلدين لمثلهم ايضا بل علماؤهم المجتهدين ايضا مع عدم معرفة ان المجتهدين هم المستحقون للاعتماد لا غير فالظاهر ان ذلك خارج عن مطرح انظارهم في هذا المقام لانهم يقولون يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول وموضوع المسئلة واحد الا ان يتكلف لفظ التقليد في عنوان المسئلتين ويجعل المراد من المقلد في مسئلة الاصول من لم ياخذ العقيدة من الدليل التفصيلي الخاص الذي هو من جنس الظن باحد يحتمل ما نحن فيه فح يجعل القسم الثالث على صورتين احدهما حصول الجزم للعارف العالم المتفطن بمعنى الجزم والظن والفرق بين المجتهد وغير المجتهد والثانية حصول الجزم والاطمينان لمثل الاطفال والنساء والعوام مع عدم تاملهم في معنى الجزم والظن وعدم تفطنهم لاحتمال عدم جواز الاخذ ممن اخذوه والفرق بين اباءهم وامهاتهم وعلمائهم اما الصورة الاولى فيمكن ادخالها في القسم الاول كما اشرنا انما الاشكال في الصورة الثانية والكلام فيها هو نظير الكلام في تقليد اباءهم وامهاتهم في الفروع كما مر في القانون السابق فح نقول المراد من تقليدهم هنا هو الركون اليهم والاذعان بقولهم والاعتماد عليهم وهو يفيد غالبا الاطمينان والسكون والجزم في ظاهر النظر لهؤلاء اذا خلت نفوسهم عن المشاغل وقلت عن الشكوك والشبهات لعدم عروض غالب الفات الطرائق والاحتجاجات عليها فح الكلام في سقوط التكليف عن هؤلاء وعدم السقوط وانه هل يجب عليهم النظر او يكفي ما حصل لهم من الاطمينان والحق ان الناس في لوجوب النظر مستظهرا لان المكلف ان يكون غافلا عن الوجوب بالفرض ويجب اعتقاده على مثل ذلك او ح معرفته كالرد اما من ترغيب سمعه انه يلزم عليه النظر تفصيلا او ان اخذ الاعتقاد بالدليل التفصيلي لا الاجمالي بمعنى الحاصل بالاعتماد على الغير فمع ذلك عصى في ذلك واكتفى بالتقليد على مقتضى الاول واما يحصل بسبب ذلك له الشك ويزول عنه السكون والاطمينان فالحق ان ذلك مقصر اثم مع مؤمن لعدم حصول الاذعان له اصلا فاذا تقاعد عن النظر فلا ريب انه اثم غير معذور ولعله من جملة المؤمنين وسيجيء الكلام في حاله ولا يحسن ان يدخل ذلك في محل النزاع اذ لا اظن احدا انه قال يجوز مثل هذا التقليد والثاني من لا يحصل له الشك بل اطمينانه باق على حاله وقد يظن ان الامر بالتفرج امر تعبدي ويجب الجزم ولا يخدش

في اذعانه

في اذعانه اصلا كما نشاهد ذلك في الفروع ان بعضهم قد يظن ان عرض الصلوة على المجتهد واجب عليه بل قد يزيد هذا الشخص في اذعانه بما فرغ سمعه من وجوب النظر فان العالم الواعظ من اهل ملته اذا نبهه على ان مسئلة الامامة خلافية وللمخالفين ايضا ادلة على مذهبهم لا يتبادر بلا لاحظ ثم يختار مذهب الامامية ويدخل في ذهنه ان هذا العالم المتبحر الورع مع وجود الدليل على مذهب المخالفين ترك مذهبهم واخذ هذا المذهب مع معرفته بوجوب النظر والاجتهاد وهذا المذهب حق لا يأتيه الباطل ابدا فيقصر في النظر ويسامح فيه فهذا ايضا مثل السابق في العقل عن حقيقة الامر والظاهر انه ايضا معذور والاقرب ترك هذا الواجب وسيجيء الكلام في حاله وانه فاسق او لا هذا ولكن هذا الكلام لا يتفاوت فيه الحال بين الموافق والمخالف والمسلم والكافر على ما اقتضاه قواعد العدلية والقول بتعذيب الكفار والمخالفين دون المسلمين والشيعة خروج عن العدل وذلك لا ينافي ثبوت احكام الكفر لهم في الدنيا مثل الحكم بنجاستهم ووجوب جهادهم وقتالهم اما النجاسة فلانه امر تعبدي لا ريب ان الكلب والخنزير ابعد عن التقصير من الكفار ومع ذلك فيحكم بنجاستهم وكذا اطفال الكفار قبل التميز فهذا حكم وضعي تعبدي لا ينافي ان الحكم بالنجاسة ايلام لهم بلا وجه وان كان في دار الدنيا وهو ايضا ظلم لان الحاكم بنجاستهم هم المسلمون ولا يعتقدون ان ذلك من الله بل لا يعتنون بقول المسلمين اصلا كما انا لا نقول لحكم النواصب علينا بتشرد ماشا واعراضنا بوجب الظلم من الله واما كون ذلك من العقيدة منها عند الله فهو من توابع الاستعداد او كنجاسة الكلب وهي راجعة الى اسرار القدر المنهية عن الخوض فيها وكذلك جواز اسرهم وسبيهم وشراهم فانه ليس حالهم فوق حال العبيد والاماء المؤمنين المتولدين على الفطرة الناسكين السالكين على نهاية طريق الزهد والتقوى واما جهادهم وقتالهم فاما من يتفطن منهم وحصل له الشك وقصر في النظر فلا اشكال فيه واما من لم يتفطن لذلك بل حسب ان الحق معه والباطل مع المسلمين ولم يتفطن لوجوب النظر اصلا فهو ليس باعلى شانا من المسلمين اذا تترس بهم الكفار ولم يمكن دفاع الكفار عن بيضة الاسلام الا بقتلهم فح فالفرق بين مقلدة المسلمين ومقلدة الكفار انما هو في غير الاثم والعذاب بالجملة فاهل العدل يمنعون عن الاقدام في الفرق فيما لا فرق بينهم اصلا واما الايات والاخبار الدالة على خلود الكفار في النار فلا ينافي دخول امثال هؤلاء بل الظاهر من الكافر من كفر وستر الحق بعد ظهوره وهذا امر وجودي لا يمكن حصوله الا مع التنبيه والتقصير ولعل تعريف اكثر المتكلمين بانه عدم الايمان من شانه الايمان يريدون عدم الملكة بالنسبة الى المرتبة الادنى من كلياتها فالمراد من شانه الايمان هو الذي تم عليه الحجة وقصر فهو مثل اطلاق الاعمى على الانسان لا على العقرب ويحصل تعريفا للكافر الذي يجري عليه الاحكام الفقهية لا من يعذب ويخلد في النار في الاخرة فان ذلك يكون في الاول دون الثاني فغاية الامر انهم لما لا يسلموا ولم يؤمنوا واما انهم ممن كفروا فيشكل اثباته من الايات والاخبار وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الانسان اما يتفطن لوجوب معرفة الاصول في الجملة ام لا الثاني يلحق بالبهائم كالمجانين لا يتعلق بهم تكليف واما الاول فهو اما في حال الخلو النفس عن كل خيال ودين ومذهب مثل ان يكون الانسان في بلاد خالية عن مسلم او عارف ويدخله ملاحظة غيره المتغيرة الحال فيها او مذهب مثل ابيه او امه او استاده على اي التقديرين فاما باخذ طريقة يقوي بها عقله ويطمئن بها او يحصل له ظن بطريقته او يبقى مترددا ومتحيرا وعلى الاول فيسقط عنه التكليف بشيء اخر لغفلته عن وجوب شيء اخر عليه وان كان اطمينانه من جهة حسن ظنه بابيه او امه ولا فرق في ذلك بين ما صادف الحق وعدمه في عدم العقاب والاثم وان ثبت الفرق من جهة الثمرات الدنيوية من ترتب الاحكام الشرعية لقبح تكليف الغافل ولا ينبغي النزاع في ذلك والظاهر عدم الفرق بين افراد المعارف الخمسة حتى لو كبر صغير في جماعة الطبيعيين والدهريين وفرض انه لم يتفطن للتفكر في بطلان طريقتهم فهم كذلك فضلا عن الفرق المختلفة

بكبره د

في الاسلام وشعبه وطرائقه فاذا عرف الطفل بالفطرة او بالسماع من ابيه وامه وجود الصانع في الجملة او وصل في ذهنه
انه جسم وانه في السماء ولم يتفطن لغير ذلك ولم يسمع من غيره ما ينبهه على ذلك حتى كبر فلا اثم عليه ولا مؤاخذة حتى اذا
تفطن لاحتمال الخلاف او سمع من غيره المنع عن اعتقاد ذلك بحيث يحصل له التزلزل فح يجب عليه الفحص والنظر والقصور فيه
اثم ولا فرق في ذلك بين ان يتفطن المكلف لكون اطمينانه الحاصل له هل هو يقين في نفس الامر بمعنى عدم قبول التشكيك
لو صادفه مشكك او لم يتفطن لذلك فلا بصيرة في هذه الحالة حصول التشكيك بعد ما صادفه المشكك انما الكلام بعد
زوال الاطمينان فاما ان يبقى له الظن او يحصل الشك مع معرفة انه ظن او شك فح اذا تفطن لوجوب المعرفة وتفطن
انه لم يحصل له الاطمينان فان امكن حصول الاطمينان له بسبب الاعتماد على شخص اخر افضل عن الاول فكالاول والا
فلا ريب في وجوب تحصيل ما يحصل به الاطمينان فالذي يحصل به الاطمينان اما الاعتماد على شخص كامل من جهة
كماله او النظر والاجتهاد وفي الحقيقة الرجوع الى ذلك الشخص ايضا نوع من النظر والاجتهاد كما اشرنا اليه مرارا ثم اذا آل
الامر بعد زوال الاطمينان او في اول الامر الى الرجوع الى النظر او الى الاعتماد على شخص كامل فح ينقسم النظر الى قسمين
وكذا الاعتماد على ذلك الشخص اذ النظر قد يفيد القطع وقد يفيد الظن وكذا الرجوع الى الشخص فان من تردد امره بين
صيرورته يهوديا او مسلما او اماميا او مخالفا فقد يحصل له بسبب الاعتماد على عالم الاطمينان الذي عبرنا عنه قطعا
وجزما وان امكن في نفس الامر زواله بتشكيك المشكك وكذا بسبب الادلة التي ينظر فيها وقد يحصل له الظن بحقية
الاسلام او التشيع ولا يحصل له القطع فح فهل يجب عليه تجديد النظر وتكريره ليحصل له القطع والاطمينان او الفحص
عن الاعلم والافضل الذي يطمئن به النفس او يكفي الاكتفاء بالظن والظاهر انه لا يجوز فيه الاكتفاء بالظن مهما
امكن النظر والاجتهاد واحتمل حصول القطع لعدم زوال الخوف فحال هذا الشخص كحالنا في المسئلة الفقهية اذ
كثيرا ما يحصل لنا الظن في بادي النظر في المسئلة قبل الخوض التام في الادلة باحد طرفي المسئلة ولا نعمل به لعدم
حصول الاطمينان وزوال الخوف عن المؤاخذة بمجرد ذلك ولكن اذا استفرغنا الوسع واحسسنا العجز عن المزيد
عليه فنكتفي ح بظننا فنقول فيما نحن فيه اذا عجز عن النظر فوق ما اعمله واحس من نفسه العجز عن تحصيل العلم فتكليفه
بتحصيل العلم ايضا تكليف بالايطاق فاذا اتفق لناظر في مسئلة النبوة او الامامة بعد التخلية وبذل الجهد [illegible]
ظن باحد الطرفين ولم يمكن تحصيل القطع فالظاهر انه يكفيه ح الظن ولا يجب تحصيل اليقين ولكن شبهة لا — شبهة
وتزلزل العصبية لا يابى عن هذا الكلام وقد ينكر تحقق هذه الصورة وانت خبير بانها غير عزيزة فان من تولد في
بلاد المخالفين ولم يسمع من علمائهم الا التبري عن الشيعة وكونهم اكفر الكفرة ولم يسمع الا احاديثهم الموضوعة في مدح
خلفائهم ولو فرض انه سمع بعض اخبار الشيعة لكان سمعها مع تاويلها المطابق لآرائهم ورأى ادلتهم على مذهبهم مموهة
بالقربات مشعرة في اتمام مقاصدهم مما يعودون على الاشياع وادلة الشيعة شعثة منكرة الرأس والبدن مقطوعة الاطراف — بالمقربات
متروكة مواضع الدلالة اذا بذل جهده ولم يحصل له الا الظن باحد الطرفين فكيف يقال انه مكلف بالعلم او يقال بترجيح المرجوح
غاية الامر انه بسبب احتمال النقص الامري يتوقف عن الحكم القطعي بنفس الامر وهو لا ينافي لزوم متابعة لدين من
حصل له الظن بحقيته وقد عرفت وستعرف ان القول بان ادلة المعارف كلها اما يوجب اليقين حتى العوام وغير الكاملين
من العلماء وان عدم الاصابة كاشف عن التقصير غير تام ولو سلم فانما يسلم في بعض مجملات المعارف لا في كلها ولا في
تفاصيل بعضها الدليل يوجب اليقين في الجملة وفي العلماء الكاملين لا غيرهم فالاحسن ان يجعل محل النزاع هي هذه
الصورة وان المراد هل يجب النظر المحصل للقطع في صورة امكان حصوله ام يجوز الاكتفاء بالظن الحاصل اولا

لا يفرق بين كون النظر اجماليا تاما حاصلا اوله او يحصل خطرته بتحصيل او تفصيليا حاصلا من دليل فتامل حتى لا يذهب عليك ان
الملاك التفصيلي على مقابل الاجمالي بهذا المعنى لا ينافي كونه اجماليا بالمعنى الذي يأتي من عدم اشتراط ملاحظة ترتيب المقدمات
تفصيلا والمعرفة بتفاصيل مصطلحات ارباب الميزان فظهر مما ذكرنا انه ينبغي ان يكون محل النزاع في النظر في الاصول انما
هو اذا حصل الخوف من جهة تفطنه لوجوب شكر المنعم في اول النظر كما سيجيء واذا حصل الخوف له بعد زوال الاطمينان الحاصل
له اولا من اي طريق حصل فالمشهور وجوبه والمخالف يجوز التقليد بالمعنى الاول اعني ما يساوق التقليد في الفروع واذا انحصر
النزاع في ذلك فالحق مع جمهور علمائنا من وجوب النظر وليس من باب الفروع حتى يكتفي بالظن مع امكان تحصيل القطع
ايضا كما مر في محله فالمختار هو ان عند التفطن في اول الامر وزوال الاطمينان بعد حصوله يلزم النظر او التفحص حتى يحصل
القطع لعدم زوال الخوف للنفس من المضرة الا بذلك وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واذا لم يقدر على تحصيل القطع
فيكتفي بالظن للزوم التكليف بالمحال لولاه وسيجيء بيان الادلة تفصيلا واما لزوم تحصيل اليقين بمعنى الجزم الثابت
المطابق للواقع ايضا فهو في غاية البعد اذ قد يحصل الجزم بنفس الامر ويزول بتشكيك المشكك واكثر الناس ايمانهم من هذا
القبيل ان كانوا جازمين فاذا جاز زوال المطابق فكيف بغير المطابق ثم ان ما ذكرنا من عدم زوال الخوف الا بتحصيل اليقين
مع الامكان على الاطلاق ايضا لا يخلو عن اشكال بل لا بد من التفصيل فانا اذا دار امرنا بين الاذعان بوجود الصانع وبعثه
للنبي وحشر المعاد وعدم المذكورات فالظن بوجود المذكورات يزيل الخوف لان ما يتصور منه الخوف انكار المذكورات
لا الاقرار بخلاف ما دار الامر بين التسنن والتشيع مثلا الا ان يقال ان نفس كون الاعتقاد يقينا مطلوب بالذات
وحصول اليقين مطلوب من جهة الثبات وعدم الزوال وفيه انا نمنع وجوبه اولا وعدم زوال اليقين بمعنى الاعتقاد
الجازم المطابق للواقع الذي يسميه بعضهم بشبه اليقين ثابتا فانه قد يزول بالشبهة وقد يزول حكمه بسبب الانكار عنادا
مثل حال القسم الاول واما الثاني والثالث اعني ما يحصل له الظن او يبقى مترددا بعد التفطن والشعور بعد فرضها له
مما ذكرنا في القسم الاول من ان الحق فيه ايضا وجوب النظر الى ان يحصل الاطمينان ومع عدم الامكان فيكتفي بالظن و
المتردد متوقف هداه الله الى الصواب اذا تمهد هذا فنقول اختلف العلماء في جواز التقليد في الاصول وعدمه
فالمشهور المعروف من مذهب اصحابنا واكثر اهل العلم العدم وذهب جماعة منهم المحقق الطوسي ره الى الجواز وذهب طائفة
الى حرمة النظر واعلم ان ههنا مقامات الاول انه هل يجب معرفة الله تعالى ام لا والثاني ان الوجوب على فرض ثبوته عقلي او شرعي
والثالث ان الوجوب اذا ثبت بالعقل او بالشرع فهل يكفي في المعرفة التقليد او يجب الاجتهاد وهل يكفي الظن بها او
يجب القطع وعلى اشتراط القطع هل يكفي مطلق الجزم او يلزم اليقين المصطلح اي الجزم الثابت المطابق للواقع وعلى تقدير
كفاية الجزم مطلقا هل يلزم المطابق للواقع اولا وقد مر الكلام في كثير من هذه الاقسام والنزاع في المقام الاول بين مثبتي
الصانع ومنكريه وفي المقام الثاني بين الحكماء والامامية والمعتزلة وبين الاشاعرة فالاشاعرة يقولون بالثاني والباقون
بالاول والثالث هو المسئلة المبحوث عنها فالمقام الاول يستغنى عن البحث عنه بالبحث في المقام الثاني واما البحث في
المقام الثاني فهو ان الامامية والمعتزلة والحكماء يقولون بوجوبه عقلا اما الحكماء فنظرهم في معرفة الاشياء بالذات
ولا يقولون بالحسن والقبح العقليين حتى يقع الخلاف بينهم في كونه شرعيا ام لا ومنهم طرائقه اثباته في العقل وطريقه ان كل عاقل يراجع
نفسه يرى ان عليه نعماء ظاهرة وباطنة جسمية وروحانية مما لا يحصى كثرة ولا يشك ولا يرتاب انها من غيره فهذا العاقل
ان لم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له بها اصلا ولم يذعن بكونه منعما ولم يتقرب اليه من جهة انه يذم من العقلاء ويستحقون سلب — بلغ قبالا
تلك النعم عنه وهذا معنى الوجوب العقلي وايضا اذا راى العاقل نفسه مستغرقة في النعم العظام يجوز ان المنعم بها طلب منه

منه الشكر عليها وان لم يشكرها يسلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة ولا اقلّ من سلب تلك النعم ودفع الخوف عن النفس واجب مع القدرة وهو قادر على ذلك فلو تركه كان مستحقا للذمّ فاذا ثبت وجوب شكر المنعم ووجوب ازالة الخوف عن النفس وهو لا يتم الا بمعرفة المنعم حتى يعرف ما يليق به ليشكره على ما يستحقه فهذا دليل على وجوب معرفة الله عقلا والدليل الذى هنا يثبت وجوب معرفة المنعم امّا كيفية تحصيل المعرفة هل يمكن فيه الركون الى قول عالم مثلا والاذعان بما يقوله فى وصف ذلك المنعم وكمالاته او يجب النظر فهذا هو الكلام فى المقام الثالث فيلحق بما تقدم من الدليل ان المعرفة انما تتم بالنظر لان التقليد لا يفيد الا الظن وهو لا يزيل الخوف وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالنظر واجب وفى البحث على هذا الدليل امّا على عدم افادته لوجوب تكون التحصيل على سبيل الاجتهاد فقد يمنع استلزام مجرد التجويز الخوف وان ذلك ربما يحصل لبعض الناس دون بعض فلا وجه للاطلاق كمن قلّد مجتهدا جزم به واطمأن نفسه وان فرض احتمال التضرر بالتقليد فهو لا يوجب الخوف وان فرض حصول الخوف فقد يزول بما ظن به اذا شكره على حسب ما ظنّ وكل من قلّد مبطلا واطمأن به وجزم فلا يحصل له خوف اصلا بتركه والجواب عن جميع ذلك يظهر ممّا فصّلنا فى المقدمة اذ نحن لا نحكم بالوجوب مطلقا ولا بدّ ان ينزل اطلاق كلام العلماء مثل العلامة فى الباب الحادى عشر وغيره على ذلك اذ من اصولهم الممهدة وقواعدهم المسلّمة عدم تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق وانكار حصول الخوف مطلقا سيما مع ملاحظة اختلاف العقلاء فى تلك المسائل وسيما مع تبليغ النبىّ والتكليف بالنظر الى المعجزة وغير ذلك والحاصل ان المراد بذلك الاستدلال ان العقل يحكم بوجوب النظر فى الجملة وانه لا معنى لحكم الشرع بذلك لاستلزامه المحال كما يجىء لا ان العقل يحكم بالوجوب عموما بالنسبة الى جميع المكلفين وبالنسبة الى جميع احوالهم بل التحقيق هو ما قدمنا من التفصيل واعتراض الاشاعرة على هذا الدليل اولا بمنع الحكم العقلى بالحسن والقبح وهو انكار للبديهى كما اشرنا سابقا وحقق مستقصى فى محله وثانيا بان العقل والنقل يدلان على خلافه امّا النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقد مرّ الجواب عنه فى الادلة العقلية وامّا العقل فلانه ان كان وجوبه لا لفائدة فهو عبث غير جائز عقلا وان كان لفائدة فامّا يعود الى المشكور فهو متعال عن ذلك وامّا الى الشاكر فهو منتف امّا فى الدنيا فلانه مشقة بلا حظ وامّا فى الاخرة فلا استقلال للعقل بها لانه مثل تصرف فى مال الغير بلا اذنه فلا يجوز وفيه انا نقول فايدته تعود الى الشاكر وهو محض حصول التقرب فهو يحسن بالذات ولا يقتضى فائدة اخرى مع ان عجز العقل عن حكمه بالفائدة الاجلية محض الدعوى وقد اثبتنا فى محله بل نحن لا نحتاج فى اثبات مطلق المعاد الى الشرع والعقل حاكم به وليس هنا مقام بسط الكلام فيه وثالثا سلمنا بمنع توقف الشكر وزوال الخوف على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفى فيها المعرفة السابقة على النظر التى هو شرط النظر لعدم كفايتها ولكن لا نم توقفها على النظر لجواز حصولها بالتعليم كما هو رأى الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالمجاهدات كما يراه الصوفية واجيب بان المذكورات تحتاج الى النظر ليتميز بها صحيحها من فاسدها وان الكلام فى المقدور يعنى لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر والتعليم والالهام من قبل الغير فليس شىء منها مقدورا والتصفية كما هو حقها ايض فى حكم غير المقدور ولاحتياجها الى المجاهدات الشاقة ومخاطرات كثيرة قلّ ما يفى بها المزاج ورابعا بمنع ان ما يتوقف عليه الواجب واجبا ويظهر جوابه ممّا حققناه فى محله وامّا المعتزلة والامامية بل الحكماء ايضا اذا ارادوا ابطال مذهب الخصم وتعيين الحاكم لوجوب النظر انه هو العقل لا غير يحتاجون الى ابطال مذهب الخصم وهو انّا لو قلنا بكون وجوبه شرعيا لزم منه الدور ويلزم منه افحام الانبياء لان ثبوت قولهم فى معرفة الله موقوف على وجوب النظر الى معجزتهم وهو موقوف على ثبوت صدقهم وصدقهم موقوف على وجوب النظر الى معجزتهم وهو موقوف على ثبوت صدقهم وهو دور ومستلزم لافحامهم كما سنشير الى بيانه فيما بعد ومن ذلك ظهر ان انحصار الحكم بوجوب النظر فى العقل

لا يتم الا بضميمة ابطال الحكومة الشرع فى ذلك فهذا الدليل اعنى لزوم افحام الانبياء متمم للدليل الاول على انحصار كون الحاكم هو العقل محل نظر فالذى ظهر ممّا ذكرنا ان الذى يختص باثبات المقام الثالث من هذا الدليل هو عدم زوال الخوف الا بالنظر وقد عرفت التحقيق والتفصيل فى المقدمة وقد ذكرنا ما ظهر دليل الاشاعرة على وجوب المعرفة شرعا وانه هو الايات والاخبار وجوابه وهو استلزام الدور وافحام الانبياء واحتج الموجبون للنظر ايضا من اصحابنا وغيرهم بالادلة الشرعية وهو من وجوه الاول الايات الواردة فى المنع عن التقليد عموما مثل ما دلّ على حرمة العمل بالظن والقول بغير علم مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وانما يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وما يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقالوا ما هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ائتونى بكتاب من قبل هذا او اثارة من علم ان كنتم صادقين ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ام اتخذوا من دونه الهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معى وذكر من قبلى بل اكثرهم لا يعلمون الحق وقوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغنى من الحق شيئا ونحو ذلك فهذه الايات تدلّ على حرمة العمل بالظن خرج الفروع بالدليل فبقى الباقى ومثل الايات الدالة عليه خصوصا مثل قوله تعالى واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد اباؤنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون ام اتيناهم كتابا من قبله فهم به مستمسكون بل قالوا انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون وكذلك ما ارسلنا من قبلك فى قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون قال اولو جئتكم باهدى ممّا وجدتم عليه اباءكم قالوا انا بما ارسلتم به كافرون فانتقمنا منهم الاية اقول على ما حققنا المقال فى مقصد المبحث لا نابى عن العمل بمقتضاها فى الجملة واكثرها واردة فى المتعنتين المعاندين الذين ظهر عليهم الحق وتركوه تعنتا وابوا طلبه التحرى من الارشاد والهداية وكانوا يقصرون فى النظر ولا تدلّ على ان الجاهل الغافل والذى حصل له الاطمينان ولو بتقليد غيره من جهة حسن ظنه به والذى حصل له الظن بطرف ولا يمكنه تحصيل ازيد منه معاقبون على ذلك ثم ان هذه الايات وما فى معناها لا تدلّ على اشتراط العلم بمعنى اليقين المصطلح ودعوى انه حقيقة فيه عرفا ولغة ثم بل القدر المسلم من العرف واللغة هو الجزم وعدم التزلزل فقد تراهم يفسرون اليقين فى كتب اللغة بالعلم وبزوال الشك كما صرح به الجوهرى بل الظ ان ما ذكروه فى معنى اليقين اصطلاح ارباب الفن لا اصطلاح اللغة والعرف بل هو فى اللغة والعرف يستعمل فى مقابل الشك والاحتمال والحاصل ان العلم مستعمل فى معان منها الصورة الحاصلة فى الذهن التى تنقسم الى التصور والتصديق باقسامه من الظن والجزم الثابت المطابق للواقع الذى يسمونه يقينا فى الاصطلاح والغير المطابق الذى هو عبارة عن الجهل المركب والجزم المطابق الغير الثابت الذى يسمونه تقليدا فى بعض الاصطلاحات واعتقادا فى بعض ويطلق الاعتقاد على ما يشمل الاقسام الثلثة بل الاربعة ومنها ما يشمل التصور واليقين ومنها اليقين وهذا الذى يدعون انه هو معناه العرفى واللغوى وهو بعيد نعم هو اصطلاح ارباب الفن ومنها الاعتقاد بالمعنى الاعم فيشمل الظن وغيره والظاهر ان هذه المعانى مجازات الا الجزم المطابق بل مطلق الجزم وهو يدعى اشتراط الثبات مع المطابقة فيختص باليقين المصطلح ومن لا فلا اذا عرفت هذا فنقول ولا هذه الايات ظواهر لا تفيد القطع اذ غايته ما يفيده انها الحجة الظن واصل المسئلة من المسائل الكلامية التى يشترط فيها القطع باعتراف المستدل بل لا يبقى هناك اصل حجية من جهة الاطلاق والعموم لانها مخصصة بالفروع جزما والعام المخصص فيه الف كلام فيه الظن الحاصل منه عن الظن الحاصل

من اصل الحقيقة والحاصل ان مقصود المستدل من الاستدلال ان التقليد ظن والظن لا يجوز العمل به لهذه الآيات وهو
مناقض لطلبه اذ العمل بالظن اذا كان حراما فلم يتمسك بهذه الآيات لو لا تفيد الا الظن والقول بان هذا الظن مخرج بالدليل
يحتاج الى الاثبات اذ غاية ما في الباب تسليم خروج الفروع وهذا ليس من الفروع بل هو اساس الاصول والفروع الا ان يقال
كما ان الفروع مخرج بالدليل للزوم تكليف ما لا يطاق مع فرض ثبوت التكليف وسد باب العلم لو لم نعمل به فهكذا في هذه
المسئلة فان التكليف بوجوب معرفة الله تعالى في الجملة ثابت والاشكال في كيفيته فاذا لم يمكن تحصيل العلم بحقيقة التكليف
الكيفية فيكتفى بالظن بل يمكن ان يقال ان المسئلة ايضا فرعية ولا منافاة بينه وبين تعلقها بالاصول فكان الشارع اوجب علينا
اقامة الدليل على ما اذعنا به من العقائد ولكن هذا انما يثبت وجوبه بوجوب على حدة لا انه شرط تحقق الايمان بالمعنى المتنازع
وهو خلاف مقتضى كلام الاكثر فانهم يجعلونه شرط تحقق الايمان بالمعنى المتنازع وان اكتفوا في الايمان بمعنى الاسلام
لترتب الثمرات الدنيوية على مجرد الاقرار باللسان فان قلت التكليف ثابت في الجملة والبراءة اليقينية لا تحصل الا بالعلم
والقطع قلت مع ان هذا خروج عن الاستدلال بالآيات مدفوع بان القدر المسلم هو انا نقطع بالمؤاخذة على ترك كلا
الامرين العلم والظن لا انا مكلفون باحد الامرين المبهم الذي لا يحصل البراءة منه الا بتحصيل اليقين فلمن يدعي كفاية
الظن ان يقول الاصل براءة الذمة ولا دليل على وجوب تحصيل العلم والحاصل ان التمسك بالادلة الشرعية الظنية لا يتم
الا بجعل المسئلة فرعية وان تعلقت بالاصول وحصر الغرض من تحقيقها في بيان الحق وتنبيه المكلفين الغافلين واراءة
طريقهم كما سنشير اليه وثانيا ان القرينة قائمة على انها مستعملة في مقابلة الظن كما نطق به اكثر الآيات فالمراد ترك العمل بما لا
يفيد الا الظن بل لا يبقى معارضتهم بالادلة القاطعة الا الاحتمال وثالثا انا نمنع كون المراد بالعلم هو اليقين المصطلح لمنع
كون حقيقة فيه في الجزم او الجزم المطابق وان امكن زواله بالتشكيك وهم لا يرضون به ويشهد به قوله تعالى في سورة يوسف
حكاية عن يوسف واخوته ارجعوا الى ابيكم فقولوا يا ابانا ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا فتامل قبله وبعده حتى
يظهر لك الحال ورابعا ان التكليف انما يرد على مقتضى الفهم والادراك فهم وان كانوا مكلفين بالجزم بما هو ثابت في نفس
الامر لكن المسلم منه هو ما يفهمون انه هو الذي مطابق لنفس الامر لا ما هو مطابق له في نفس الامر فان لم يمكن تحصيله
يعمل بجزمه معتقدا انه مطابق للواقع عامل بالعلم على زعمه وليس تكليفه ازيد من ذلك وخامسا ان التكليف بالجزم
كذلك انما هو بعد الامكان فقد لا يمكن في كثير من المسائل تحصيل الجزم كما هو غير خاف على المنصف المتامل فلا وجه لاطلاق
وجوب تحصيل العلم وسادسا ان المتامل في تلك الآيات لا يظهر له ازيد من النهي عن العمل بما لا يفيد في نفسه الا الظن وان
لم يتيقن الظن بعد في خصوص المقام لا ما يفيد الظن مطلقا فان كون عبادة الاصنام مذهب الآباء بعد اقامة البراهين القاطعة
عليهم لا يبقى معهم الظن بحقيقتها في نفس الامر كما يشهد به حكاية ابراهيم مع قومه حيث قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم
ان كانوا ينطقون فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا بعد ذلك حرقوه وانصروا الهتكم نعم بعض الآيات
المطلقة يدل على حرمة العمل بالظن وفيها ايضا اكثر الابحاث السابقة وسابعا ان التقليد ايضا مما يفيد الجزم بل اليقين
ولكن التحقيق ان هذا ليس بتقليد حقيقة كما اشرنا اليه مرارا فهو اما مستدل او قائل من حقيقة الامر وليس عليهما شيء
ثم ان الاستدلال بهذه الآيات انما يناسب مذهب الاشعري اما الامامية والمعتزلة فلا يمكنهم لاستلزامه الدور لان
ثبوت وجوب تحصيل العلم بمعرفة الله تعالى الذي لا يمكن الا بالنظر بقول الله مستلزم للدور والمناص عن ذلك من باب المشي على
طريقة الخصم فانه يكتفي في معرفة الله بالتقليد او بالظن فيمكن الزامه بقول الله تعالى واما بان يقال ان ذلك من باب تحقيق اهل
المعرفة ومناظرة المجتهدين لتحقيق الحق وما هو ثابت في نفس الامر بعد معرفتهم الله وفراغهم عن تحصيل اليقين واستنباطهم

ذلك المطلب

ذلك المطلب من كلامه وكلام امنائه ويتم ذلك في العلم لانفسهم وفي العمل التبليغ والارشاد اذ المكلفون يختلفون في مراتبهم
في الذكاء والفطانة فقد يحتاجون الى التنبيه وما ذكرنا ان الغافل لا يعاقب على ما لم يبلغه فطنته لا يستلزم عدم لزوم تنبيهه
على ما يكمله كما هو مقتضى اللطف والا فلم يكن بعث الانبياء وانزال الكتب واجبا على الله ايضا وقد اشرنا الى مثل ذلك في مسئلة
مقدورية الجاهل في الفرع الثاني قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فان الامر للوجوب واذا كان النبي ص مامورا بالعلم فالامة
اولى ان يجب عليهم من باب التاسي واجيب عنه بمنع الاولوية لجودة قريحته وقصور افهام الامة وبمنع وجوب كل ما يجب عليه عليهم
وفيه ان المنع انما يتمشى فيما لم يعلم وجهه من افعاله واما ما علم وجهه فيجب على الامة متابعته اي الاتيان على ما اتى به ان واجبا
فواجب وان ندبا فمندوب كما بيناه في محله واحتمال كونه من خواصه خلاف الظاهر ويحتاج اخراجه من عموم قوله تعالى فاتبعوه الى
دليل وهو مفقود والتحقيق في الجواب ان يقال ان ظاهر الآية وملاحظة شانه ص وقت نزول الآية اذ لم يقل احد انه اول ما نزل
عليه كان شاكا شاهد على ان المراد بذلك انك اذا عرفت حال المؤمنين وحال غيرهم فاثبت على ما انت عليه من التوحيد واستغفر ل
نفسك ونفس المؤمنين بالاستغفار لذنبهم ثم ان الامر بالعلم ليس معناه حصل العلم حتى يقال انه امر بشيء لا يتم الا به
فيجب من باب المقدمة بل هو اثبات العلم وايجاد له بهذا القول كما ان معلم الكتاب يقول للاطفال اعلموا ان الالف كذا والباء
كذا فمحض هذا القول يفيد العلم للطفل ثالث قوله تعالى لنبيه اعلم يفيد العلم بالتوحيد له ويحتمل في الجواب انه من باب اياك
اعني واسمعي يا جارة ثم يمكن ان يكون المراد بالعلم الظن كما قاله الرازي اقول ولعل وجهه انه اذا خرج اللفظ عن حقيقته وهو
ارادة المخاطب لا غير المخاطب فلا يبقى على اصالة الحقيقة فلعل المراد به الظن وفيه ان خروج الهيئة عن الحقيقة لا يوجب
خروج المادة نعم يرد عليه ما مر من الابحاث المتقدمة في لفظ العلم وغيره مما ذكرنا سابقا منها الثالث انعقاد
الاجماع من المسلمين على وجوب العلم باصول الدين والتقليد لا يحصل منه العلم لجواز كذب المقلد بفتح اللام فلا يكون مطابقا
للواقع فلا يكون علما ولانه لو حصل منه العلم لزم اجتماع النقيضين في المسائل الخلافية مثل حدوث العالم وقدمه اذ المفروض
ان خبر كل من المخبرين يفيد العلم ولانه لو حصل العلم فالعلم بانه صادق فيما اخبر به اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول
باطل جزما والثاني يحتاج الى دليل والمفروض عدمه والا لم يكن تقليدا وممن صرح بهذا الاجماع العضدي قال ان
الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله تعالى وانها لا يحصل بالتقليد وذكر الوجوه الثلثة لذلك وقال العلامة في الباب الحادي
عشر من مختصر المصباح اجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه ويمتنع والنبوة
والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين ومن جهل شيئا منه خرج عن ربقة
المؤمنين واستحق العقاب الدائم وادعى الاجماع غيرهما ايضا وقد اورد على الاستدلال بالاجماع بالدور لان حجية الاجماع
انما هو لكشفه عن قول المعصوم عندنا وللآية والاخبار الدالة عليه عندهم والتمسك في اثبات وجوب معرفة اصول الدين الى
احدها حجية قول المعصوم ومعرفته مستلزم للدور ويمكن دفعه بانه من باب الزام الخصم اذ الخصم يكتفي بالمعرفة بعنوان
التقليد فالاستدلال بالاجماع مسبوق بتسليم الخصم لقول الشارع وبان ذلك من باب اثبات المسئلة بين المجتهدين المتناظرين
للعلم بالمسئلة لانفسهم ولتحقيق الحال في وجوب تبليغ ذلك وتنبيه المكلفين على ذلك لاجل التكميل كما اشرنا سابقا و
ايضا نعم يرد الاشكال على هذه الدعوى فان دعوى الاجماع على وجوب العلم بكل المعارف ولغالبية المكلفين ممنوع اما اولا
فان من المسائل ما هو من المعلوم انه لا يمكن تحصيل العلم في كثير منها فكل ما ورد من آية او خبر في ذلك فهو مخصص او مؤول بالجزم او
القدر المشترك بين الظن والجزم فكيف يكلف به سيما لغالبية المكلفين وهذا مما لا يخفى على من تامل حق التامل في
كثير من المسائل وخلي نفسه عن التقليد مع انه يستلزم العسر والحرج المنفيين شرعا مع ان الاصل عدم الوجوب وما تقدم

الدليل الثاني

الدليل الثالث

بر على الوجوب فلا كلام لنا على العموم ممنوعة والحاصل انا نمنع ثبوت التكليف بالعلم مط وفي جميع الاحوال وفيما يستلزم تحصيله
العسر والحرج اذ غاية ما ثبت من الادلة الادلة فيما يمكن فيها تحصيل العلم ايض انما هو اذا لم يستلزم العسر والحرج نظرا الى ما ذكرناه في
الاكتفاء بالظن في الفروع وبذلك يندفع القول بان اشتغال الذمة بالعقد المشترك يقيني ولا يثبت البراءة الا بتحصيل اليقين
اليقين فانا نمنع اشتغال الذمة في هذه الموارد واما ثانيا فنقول ان الظ من كلام جماعة من الاعلام كفاية الظن وهو
ظ كلام المحقق الطوسي ره في بعض الرسائل المنسوبة اليه فيقل عن فصوله ايض وكذلك المولى الورع المقدس الاردبيلي
قدس الله روحه وهو الظ من شيخنا المحقق البهائي ره حيث قال اشتراط القطع في اصول الدين مشكل وغيرهم وممن صرح
بكفاية الظن العلامة المجلسي ره وغيره مع ان العلامة ره قال في النهاية ان الاخباريين من الامامية كان عملهم في اصول الدين
وفروعه على اخبار الاحاد كما نقلنا عنه في مباحث الاخبار ولا ريب ان اخبار الاحاد لا يفيد الا الظن فكيف يدعى اجماع
العلماء على وجوب تحصيل العلم اللهم الا ان يق مرادهم من وجوب المعرفة ووجوب تحصيل العلم عدم الاكتفاء بالتقليد بالمعنى
الذي ذكرنا اعني التقليد في الفروع على ما هو المصطلح وهو انما يحصل للمتفطن العالم بالفرق بين المجتهد والمقلد لا ما يشمل
الاعتماد على شخص بحيث يطمئن النفس اليه بسبب حسن ظنه به وعدم اختلاج تشكيك في خاطره في قوله كما هو الحال في اكثر
العوام في الفروع والاصول فح فالمدعى وجوب النظر ليحصل العلم فان حصل فهو والا فيكتفي بالظن بل لا يبعد الاكتفاء بالظن
مع امكان تحصيل القطع ايض فيما يحصل الاطمينان بالعمل على مقتضى الظن كما اشرنا سابقا في حال الظان باحد الطرفين الذي
لا خوف الا ترك مقتضى ذلك الطرف فكيف كان فهذه الدعوى من مدعيه ايض لابد ان يختص بغير الغافل المطمئن على مقتضى
ما اخذه وبغير من لا يتمكن من تحصيل القطع اما المانع له من النظر او لعدم بلوغ نظره الى حد العلم بعد الاستفراغ والتخلية فما
يوهم كلام العلامة ره في الباب الحادي عشر من العموم المستفاد من قوله ره ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين وثبوت العذاب
الدائم على الجاهل مخصوص باحضوه في محله ومن عدم تكليف الغافل وعدم تكليف ما لا يطاق ونحو ذلك والاتفاق الا مر الحكم
بعدم الاسلام واما العذاب الدائم فلا دليل عليه بل ومطلق العذاب ايض مع انه لا ريب انه لا يخرج من المسلمين بذلك
ان اراد ان معرفتها بدون الاستدلال يوجب ذلك بل يعامل معهم معاملة المسلمين وان لم يذعنوا ايمانا في الباطن ايض وان
ظن ان مراده الاسلام والايمان الواقعي فلا دليل على ان كل من لم يكن له الايمان الواقعي على ما ذكره فهو مستحق العقاب
الدائم فالحاصل الجواب عن هذا الاستدلال المنع من وجوب تحصيل العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع بل يكفي
الظن سلمنا لكنه يكفي الجزم ثم ان اراد من منع حصوله من التقليد المصطلح في الفروع الذي اشرنا اليه انفا فهو كما ذكره
وان اراد انه لا يحصل من الركون الى عارف فهو وهم كما اشرنا وسنشير اليه واذا اكتفينا بهذا الجزم فلا يلزم اجتماع النقيضين اذ لا
يشترط في ذلك الجزم مطابقة الواقع ولا يشترط فيه صدق المخبر ايض لعين ما ذكر ولا يضره الخروج عن التقليد المصطلح الرابع
الاخبار الدالة على ان الايمان هو ما استقر في القلب مثل ما قاله الصادق ع في جواب محمد بن مسلم حيث سأله عن الايمان انه
شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء من عند الله وما استقر في القلوب من التصديق بذلك ولا استقرار الا لما يحصل
منه اليقين ولا يحصل الا بالاستدلال الدقيقة انه يكفي في صدق الاستقرار عدم التزلزل والاطمينان فهو في مقابل الشك
وفي مقابل من يقول باللسان ولا يعتقد في القلب وهو واضح الخامس ما رواه في الكافي عن ابي الحسن موسى ع قال ان المؤمن
في قبره من ربك فيقول الله فيقال له ما دينك فيقول الاسلام فيقال من نبيك فيقول محمد ص فيقال له من امامك فيقول
فلان فيق كيف علمت ذلك فيقول امر هدانا الله له وثبتني الله عليه فيق له نم نومة لا حلم فيها نومة العروس ثم يفتح له باب الى
الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ومالي ويقال للكافر من ربك فيقول

منع حصوله من التقليد م

الدليل الرابع

الدليل الخامس

[illegible] والتقليد المصطلح

الله فيقال من نبيك فيقول محمد ص فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيق من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون
فقلته فيضربانه بمرزبة لو اجتمع عليه الثقلان الانس والجن لم يطيقوها فقال فيذوب كما يذوب الرصاص الحديث والتحقيق
ان يق ان المراد بالمؤمن في هذا الحديث من امن بقلبه واعتنى بدينه وجعله وسيلة الى ربه وحببا الى نفسه مواده
خالقه والاطاعة له وسكن الى عقايده واطمئن بها وبالكافر من يقول بلسانه تبعا للناس ما ليس في قلبه منه نور ولا
اعتناء له بشأنه ولا يدل ذلك على اكثر من اعتبار الجزم والسكون والاطمينان والاعتناء والاعتماد واما كونه ناشيا
عن دليل تفصيلي وبرهان مصطلح فلا ولا ريب ان مثل هذا الشخص الغير المعتني مع اتمام الحجة عليه مستحق للعذاب وقد
ذكر بعضهم لهذا الحديث تاويلا بملاحظة نوع من التقية وطعنه على الاخذ بالتقليد مسئلة يثبت الله فان التثبت
لا يمكن الا في المقلد المتزلزل وهو لا يتحقق في المتيقن بالاستدلال توجيه خلاص الاول ان دعامة اسلامه على صحة امر
الله والثاني على متابعة الناس من بعض او اجماع وهو بعيد احتج النافون لوجوب النظر وهم بين قائل بجوازه
وقائل بحرمته بوجوه الاول لزوم الدور ان وجب ذكر في تقريره وجوه اوجهها بناء على القول بنفي حكم العقل
كما هو مذهب الاشعري ان وجوب النظر في معرفة الله المفروض استفادته من ايجابه تع موقوف على معرفة الله وانه اهل
يجب اتباع امره ومعرفته كذلك موقوفة على وجوب النظر في معرفة الله المفروضة وجوابه ان الوجوب عندنا عقلي
لا شرعي كما اشرنا وذكر الفاضل الجواد في شرح الزبدة في بيانه ان النظر لو وجب لتوقف على العلم بصدق الرسول
اذ الوجوب ثبت بالشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته اذ لو لم ينظر في معجزته لم يعلم كونه صادقا
من كونه كاذبا ووجوب النظر في معجزته يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله اما لاندراجه في مطلقه واما لانه
نظر في معرفة الله تع من حيث انه مرسل للرسول وهذا دور اقول وفيه نظر اذ وجوب النظر في المعجزة لا يتوقف على
وجوب النظر في معرفة الله بل انما يتوقف على صدق الرسول فان المفروض ان وجوبه ايض شرعي فيحصل الدور بين العلم
بالصدق ووجوب النظر في المعجزة فيلزم توقف العلم بالصدق على العلم بالصدق وليس هذا هو الدور الذي هو بصدد
بيانه فالاولى على ما يستفاد من التجريد وشرحه ان يق لو وجب النظر لكان وجوبه شرعيا لبطلان الوجوب العقلي ولو كان
كونه شرعيا لزم منه الدور وهو محال فيلزم انتفاء كونه واجبا شرعيا وما يستلزم ثبوته انتفاءه فهو محال فهذا التقرير
يتم بادراج مقدمة اخرى وهو ان يق في تقرير الاستدلال ان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول
والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تع تصديقا له ووجوب النظر في معجزاته ايض
ثابت بالشرع ايضا اما لاندراجه في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تع من حيث انه مرسل للرسول ولا يثبت ذلك
الوجوب الا مع العلم بصدق النبي ولا يعلم الا بالنظر الى معجزته نعم لو كان وجوب النظر في معجزته نفس وجوب معرفة الله
الى اخره في موضع يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله لكان له وجه وان كان تكلفا ومحلا وقد يقرر الدور بان
وجوب النظر في معرفة الله تع نظري موقوف على النظر في دليل ذلك وهو نظر اخر فيجب ذلك النظر ووجوبه موقوف
على وجوب النظر في معرفة الله تع اذ لو لم يجب النظر في معرفة الله لم يجب هذا النظر اي النظر في دليله وهذا التقرير غير
مبني على نفي حكم العقل راسا اقول فيه ان ثبوت وجوب النظر في معرفته واخذها على سبيل الاستدلال وان
كان متوقفا على نظر آخر وهو الاستدلال على وجوب الاستدلال في معرفة الله ولكن وجوب هذا الاستدلال لا
يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله واخذها بالاستدلال بل انما يتوقف على مطلق وجوب المعرفة المشترك بين
التقليد والاجتهاد فاذا ثبت وجوب حصول المعرفة في الجملة فيقع الاشكال في انه هل يجب النظر او يكفي التقليد

احتجاج النافين لوجوب النظر وهم بين قائل بالحرمة والقائل بالجواز

الدليل الثاني

وبعد النظر في ذلك فاما ان يستقر الرأي على وجوب النظر او كفاية التقليد فالذي يتوقف على النظر هو اختيار احد طرفي
المسئلة اجمالا وهو لا يستلزم كون احد الطرفين بالخصوص موقوفا عليه للنظر الثاني انه كان يكتفي من الكفار بكلمتي
الشهادة ويحكم باسلامهم ولا يكلفهم الاستدلال على اصول دينهم ولو كان واجبا لكلفهم ولو كلفهم لنقل الينا لتوفر الدواعي
اقول والجواب عن هذا الدليل يتوقف على بيان مقدمة وهو ان الايمان في اللغة هو التصديق واختلفوا في حقيقته
شرعا والكلام فيه اما في بيان حقيقته بالنسبة الى القلب والجوارح واما في حقيقته بالنسبة الى متعلق الاعتقاد واما
في حقيقته بالنسبة الى كيفية تحصيل الاعتقاد ووضع اصل البحث للاخير اذ الكلام فيه في كفاية الظن والتقليد او لزوم
القطع والنظر واما الثاني فنشير اليه فيما بعد واما الاول فقيل انه فعل القلب فقط وقيل انه فعل الجوارح وقيل انه
انه فعلهما معا ذهب الى الاول المحقق الطوسي ره في بعض اقواله وجماعة من اصحابنا والاشاعرة والتحقيق انه لا يكفي فيه مجرد
حصول العلم بل لا بد من عقد القلب على مقتضاه وجعله دينا له عازما على الاقرار به في غير حال العرية والخوف بشرط
ان لا يظهر منه ما يدل على الكفر والحاصل ان محض العلم لا يكفي والا لزم ايمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون بها مع ما
استيقنتها انفسهم كما نطقت به الآيات والى الثاني الكرامية فجعلوه عبارة عن التلفظ بالشهادتين والخوارج لعنهم الله
فانهم جعلوه فعل جميع الواجبات والمستحبات وذهب بعضهم الى انه ترك الكبائر واما الثالث فنقل عن المعتزلة والمحدثين من اصحابنا
وجماعة من العامة انه التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاعضاء والجوارح وذهب المحقق الطوسي ره في التجريد الى
انه الاعتقاد بالجنان والاقرار باللسان ومقتضى اطلاق اكثر الامامية وقد ورد الاخبار بمقتضى اكثر هذه الاقوال فاعلم
ان مقتضى اطلاق الاخبار هو الاذعان بالعقايد الحقة مع اليقين الكامل مع الاتيان بالواجبات والمستحبات وترك
جميع المحرمات والمكروهات والتحلي بالاخلاق الكريمة والتخلي عن الاخلاق الذميمة وهذا هو المخصوص بالمعصومين وادنى ما
انتضاه هو التلفظ بالشهادتين مع عدم ظهور ما يوجب الكفر عنه وان لم يكن في القلب منه عين ولا اثر ويدخل فيه المنافقون
وعلى هذا فالايمان اما مشترك بين هذه المعاني او حقيقة في بعضها ومجاز في الآخر ولكل منها ثمرة مثلا ان ثمرة الاولى
حصول جميع ثمرات ساير المعاني مع زيادة حصول درجة كمال القرب والاستحقاق للشفاعة الكبرى وصيرورته موردا للوحي
والالهام وثمرة الاخيرة انما هو حقن الدم وحلية النكاح واستحقاق الميراث وامثال ذلك ولكن لا حظ لهم في الآخرة
والحد الوسط بينهما اما من يلحق بالمقربين ويحشر مع الصديقين مع زيادة الثواب والاجر واما من يكفر صغائره بالاجتناب عن
الكبائر اذا اجتنب الكبائر فيصير معفورا او مرجوا واما من يعذب بمعاصيه في البرزخ والقيمة الكبرى ثم يخرج من النار
او يعذب في البرزخ فقط فلا يدخل نار جهنم على القولين فيه للمتكلمين والاوساط فرق ثلاثة الاولى من يعتقد العقايد
الحقة ويفعل كل الواجبات ويترك كل المحرمات والثانية من يعتقد بالعقايد الحقة ويترك الكبائر ويأتي بالفرائض وبعض
التي تركها كبيرة والثالثة من يعتقد بالعقايد الحقة من دون عمل وهذا هو اطلاق اكثر الامامية وكيف كان ففي
مقابل كل ايمان كفر فالذي يثمر في الحكم بوجوب الاهانة والاذلال والنجاسة وعدم حل المناكح والمواريث ونحو
ذلك هو نفي الايمان بالمعنى بمعنى عدم التلفظ بالشهادتين ايضا والكفر الذي يوجب العذاب وان لم يعقبه النجاة
هو نفي الايمان بالمعنى الذي فوق هذا وهكذا واما الاسلام فقيل انه الاقرار بالشهادتين مع الاذعان بهما مع عدم
انكار الضروري من الدين وقيل انه اظهار الكلمتين وان لم يعتقد بها والحق انه يطلق على كل ما يطلق عليه الايمان ايضا
واما الوركي مع الايمان وفي مقابله فيراد به احد المعنيين اذا تمهد هذا فنقول ان اراد المستدل بقوله انه كان يكتفي
من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم الذين كانوا ينتظرون الى معجزاته وصفاته واخلاقه الحسنة وسجاياه المستحسنة

يتكلمون بالكلمتين فهو ليس الا المعرفة بالنظر والدليل اذ لا نريد بالدليل الا ما يوجب الاطمينان كما سنشير اليه وان اراد
غير ذلك ممن فرض تسليمه فنقول ان اردت من الاكتفاء بالكلمتين في الحكم بالاسلام الاسلام بمعنى الايمان الذي لا يتحقق الا
مع الاذعان بالعقايد الحقة والاطمينان به فلا نسلم انه كان يكتفي في ذلك بذلك وان اردت ما هو اعم من ذلك ليدخل
مطلق المقر بالشهادتين ليترتب عليه الاحكام الظاهرية فلا يضرنا ولا ينفعك اذ من العيان المغني عن البيان ان النبي صلى الله عليه وآله كان
لم يتفق بدو الاسلام المسامحة والمماشاة مع الاجلاف الاغبياء واستمالتهم على التدريج ليتقوى شوكة الاسلام
بالاجتماع والكثرة ولا ريب ان اكثرهم كانوا منافقين ومع ذلك كان يعامل معهم معاملة المسلمين ويناكح معهم ويؤاكلهم
ويباشرهم مع الرطوبة الى غير ذلك فهو كان يرى من حال بعضهم ان يكتفي بمجرد اظهار الاسلام ليكون وسيلة الى حصول حقيقة
الاسلام ثم يكمله بالتدريج ان امكن ويتركه على نفاقه مع عدم الامكان فاذا احتمل اكتفاؤه لا دلالة فيه على المعنى بل ظهوره او
نساويه مع ارادة الاسلام الواقعي فيبطل الاستدلال الثالث قوله تعالى عليكم بدين العجائز ولا ريب ان دينهن بطريق التقليد

الدليل الثالث

لعدم اقتدارهن على النظر ولفظ على يدل على الوجوب فيحرم النظر ومنه منع جمع الرواية عنه ص بل قيل انه من كلام سفيان
والمذكور في الالسنة والمستفاد من كلام المحقق البهائي ره في حاشية الزبدة ان هذا هو حكاية ولا بها يكفيها البدع عن تحريكها
لاظهار اعتقادها بوجود الصانع المحرك للافلاك المدبر للعالم والذي ذكره القوشجي في شرح التجريد وبعض الفاضل
الجوادره هو ما روي ان عمرو بن عبيد لما اثبت منزلة بين الكفر والايمان فقالت عجوزة قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر
ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فقال سفيان عليكم بدين العجائز اقول والمناسب للمقام هو الحكاية
الاولى سلمنا انها رواية لكنها خبر واحد معارض بالقواطع سلمنا انها خبر قطعي لكنها لا تدل على مطلوبكم لمنع عدم قدرة العجائز
على الاستدلال سيما مع ما سيتبين من كفاية الدليل الاجمالي وعدم الاحتياج الى معرفة طريقة اهل الميزان مع ان ما ظهر من
العجوزة نوع من الاستدلال كما لا يخفى ثم ان المراد بالعجائز هنا الاستدلال لا ينافي اقتدار بعضهن بنفي الكلام في كلمة عليكم
ح اذ الرجوع الى الاستدلال دون ترك التقليد لا يناسب الامر بالرجوع الى العجائز كما لا يخفى حتى يقال ان المراد الاخذ بالاستدلال
لا التقليد فلما ملي المستدل به والذي يختلج في صدره وجها الاول انه عليكم بتحصيل اليقين كما حصلته العجوزة فانها
جعلت وجود الصانع وكونه مدبر الافلاك ومحركها كالمحسوس من فوقها ولا بها عن الحركة بمجرد تخليها عن يدها واثبت في
ان الاليق والانسب في الاستدلال والاسلم الكامل الناس والاسهل لعامتهم هو طريقة الآن وهو الاستدلال بالآثار على المؤثر
وبالخلق على الخالق لا النظر في نفس الوجود والوجود المحتاج الى التمسك بيطلان الدور والتسلسل لعدم بلوغ فهم العامة
اليه ولا التمسك بملاحظة نفس الوجود وادعاء ما اصله على طريقة وحدة الوجود التي يتموها المتصوفون لها الاستدلالا
من الحق لان محققي المتصوفة لذلك معترفون بانه لا يتم الا بالكشف والشهود الذي لا يحصل الا بالرياضة والمجاهدة وليس
ادراكه في وسع العقل والنظر والمتصوفون لا تمام بالاستدلال كما صدر عن بعض متاخريهم لو فرض تسليم صدقه فانه
فانما هو مما لا يصل اليه اكثر العلماء فضلا عن العوام ولا ريب انه من مزلة ومزلقة للخواص فضلا عن العوام فكيف يكلف
بذلك عامة الناس ولذلك خاطب المكلفين بقوله عليكم بدين العجائز والظاهر ان هذه الطريقة احسن بالنسبة الى طريقة
الشرع ولم يدل عليها آية ولا خبر وما يتوهم من ان قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى الطريقتين فاولها اشارة الى الاستدلال بالآثار على المؤثر كما هو طريقة الجمهور
على الشهود واخرها يعني قوله تعالى اولم يكف بربك الخ اشارة الى الطريقة الاخيرة يعني وحدة الوجود فهو من التأويلات
التي دعا اليها رسوخ ما فهموه باذهانهم في خواطرهم بل الظاهر من الآية انها على نسق واحد كما يتبادر به استفهام عدم الكفاية فانه

الى المحق

عمرو بن عبيد المعتزلي صاحب بدعة المنزلة بين المنزلتين كان يقول بعدم الاسلام الا العموم ليطرد قول عمرو كافى الناس انفرد من يمهى في الخلد وان لم يجب الخلد ام اشد اكثر من او بعضهن علم

متعارف في تأكيد الكلام السابق وتتميمه لانه مباين للاول فيه معنى ما ورد في الادعية مما يشعر بالطريقة الاخيرة مثل قول
امير المؤمنين عم يا من دل على ذاته بذاته وقول السجاد عم بك عرفتك وانت دللتني عليك ومثلهما يحتمل معنيين احدهما ان
الظهور الاجمالي الذي حصل منك في فطرتنا بل فطرة البهائم صار سببا لتوجهنا الى معرفتك الى ان عرفناك بما استطعنا
او ان خلقك ايانا وجوارحنا وقوانا وحواسنا والامور الغريبة التي يحصل منها العبرة وتجرنا الى وادي الفكرة صارت سببا
لمعرفتنا اياك فبسبب عنايتك عرفناك وهذا ان قلنا بالفطرة كما هو الظاهر وسنشير اليها في الجملة والا فالمتعين هو الثاني

الدليل الرابع

ويرجع مآله الى المسلك الاول العجز الرابع ان الشارع نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر وروي انه خرج الى اصحابه فرآهم يتكلمون في القدر
فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال اذا ذكر
القدر فامسكوا وفيه ان النهي عن الجدل بل عن البحث غير النهي عن النظر اذ قد يكون الجدل لمراء ومراء وقد يكون فيما لا طائل
تحته فيكون تضييعا للوقت وقد يكون في تركه حكمة وفي فعله مفسدة مثل ان الكفار في بدو الاسلام اذا كانوا يرون
المسلمين يباحثون في المسائل ويجادلون كان بحثهم مظنة ان يرى ان هؤلاء بعد لم يستقر امر دينهم ويدعونا اليه ونحو ذلك
واما النهي عن خصوص الخوض في مسئلة القدر فهو لا يستلزم النهي عن النظر في المعارف لحصر ان القدر الذي كلفنا
هو ما يمكن ان يبلغه عقولنا واسرار القدر فيما لا يبلغه عقولنا فالنظر والكلام فيه مزلة عظيمة لا يبعد ان ذلك ايضا يرجع
الى معرفة الله تعالى بصفاته الذاتية او الفعلية والامر فيه دائر بين النفي والاثبات فما مضى النهي عن النظر فيه لا نا نقول النظر
في المطالب والتميز بين الحق والباطل واختيار النفي والاثبات اما يحصل باقامة البرهان على حقيقة احد الطرفين وبطلان الآخر
بابطال دليل الطرف الآخر واما باقامة البرهان على حقيقة احد الطرفين فينتفي نقيضه لامتناع اجتماع النقيضين او
ولا يضره عدم الامتداد على ابطال دليل الخصم لاحتمال عدم القدرة على ادراك المعايب الثابتة في مادة برهانه او صيغته

الدليل

حصول اليقين في الطرف المقابل شاهد على بطلان الذي ابهم على ظلامه فانا اذا تاملنا في مسئلة فعل العبد مثلا واثبتنا
البرهان على كونه مختارا بالبراهين القاطعة من الضرورة العقلية ولزوم اللغوية في ارسال الرسل والوعد والوعيد
ومدح الصلحاء وذم الفساق وغير ذلك مما ملؤ به الكتاب والسنة فلا يضره العجز عن شبهة الجبر ولذلك قال بعض المحققين
اذا عارض الشبهة البديهية فلا يلتفت اليها في مثل شبهة خلق الكافر المتمرد ولانه لا السنة والكتب اذا اثبتنا بالبرهان
القاطع عدم صدور القبح عنه تعالى وانه لا يظلم عباده شيئا فان سلم بقاء حيرة لنا في وجه حكمة خلقه فهو لا يوجب التامل
في انه لا يصدر عنه الظلم وقد يكون التامل في الصغرى هو لا يوجب قدحا في الكبرى وذلك كما ورد في الحديث ان
موسى قال الهي ارني عدلك فامره ان يختفي في جنب عين على طريق ففعل فجاء فارس فاستراح ساعة وراح ونسي هميانا
فيه الف دينار ثم جاء صبي واخذه وذهب ثم جاء اعمى فاذا الفارس قد عاد واخذ الاعمى بالهميان وسل سيفه وحز راسه فقال
موسى الهي ضاق صبري وانت عادل فقال يا موسى قد كان الاعمى قتل ابا الفارس وكان لاب الصبي الف دينار عند الفارس
من اجرة منه اباه فقد استوفى كل حقه وكذلك حكاية صحبة موسى مع الخضر وحيرته في فعله في المقامات الثلثة فاذا
عجز نبي عن ادراك حكمة عبد فكيف بالعبد عن ادراك حكمة الله الحكيم العليم وبالجملة لا دلالة في النهي عن الخوض والبحث

الدليل الخامس

في مسئلة القدر على وجوب التقليد في اصول الدين وعدم جواز النظر فيها الخامس انه يبعد في الدين اذ لم ينقل عن النبي
واصحابه الاشتغال به اذ لو اشتغلوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وقضاء العادة كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية
على اختلاف اصنافها وكل بدعة مردودة وفيه منع عدم نقله او لا بل هو من اليقينيات والقرآن الكريم مملو من المناظرة
مع الكفار مما وقع من الانبياء السابقين وامر نبينا به فقال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وغير ذلك من الآيات والاخبار

الورد

التي وردت في مناظرات اهل الكتاب سيما مرويات اصحاب الائمة في مباحثتهم مع الزنادقة وامرهم عم اصحابهم بذلك
مع ان اصحاب النبي ص كانوا اقل حاجة الى النظر لانهم كانوا يشاهدون المعجزات الباهرات بل كان يكفيهم رؤيته ص ورؤية
احواله وافعاله ص سيما مع قلة الشبهات وعدم طرو التشكيكات التي حصلت بعد زمانهم وان ارادوا ان تدوين الادلة
والابواب على جعل الكتب لكل فيه بدعة فكذا حال الفقه فلا بد ان يكون هو ايضا حراما مع ان البدعة المحرمة هو ادخال
ما ليس من الدين في الدين بقصد انه من الدين لا الاهتمام والجهد في تدوين ما سمعوه من الدين وضبط العقائد اللازمة
وذكر ما يذب به عن شبهات الملحدين وتشكيكات الضالين المضلين بل هو من العبادة والطاعة وان سميته بدعة
بدعة فنمنع كون كل بدعة محرمة هذا واعلم ان هذا الدليل بما نقدم معارضة على القول بوجوب النظر شرعا والا فلا
يرد هذه الادلة على من قال بان الوجوب عقلي لا شرعي وذلك لان النزاع في وجوب النظر وكفاية التقليد مسوق
بالنزاع في ان وجوب معرفة الله تعالى عقلي او شرعي فكل من الفريقين يختلف بعد اثبات مذهبه في المقام الثاني فدليل
القائل بان وجوب معرفة الله تعالى عقلي هو وجوب شكر المنعم وازالة الخوف وانه يقتضي معرفة المنعم ودليل اشتراط القطع
او الاجتهاد هو ان الخوف لا يزول الا بذلك ومن يكتفي بالنظر الظني او التقليد يقول ان الخوف يزول بالظن والتقليد
ايضا ودليل القائل بالوجوب الشرعي هو منع حكم العقل وان الشرع قال بوجوب المعرفة ثم ان القائل من هؤلاء بوجوب
النظر والعلم يستدل بمثل انظروا واعلم انه لا اله الا هو والقائل بكفاية الظن والتقليد يستدل بمثل هذه الادلة
فالاولون في مقام البحث عن وجوب المعرفة بالنظر او غيره بعد لم يثبت الشرع حتى يحتج عليهم بمثل هذه الادلة بخلاف
الآخرين اللهم الا ان يقال المراد بهذه الادلة تنبيههم بعد اثباتهم الشرع بطريق النظر على بطلان ما فهمه عقولهم
واستدلوا به على وجوب النظر ثم ان امثال هذه الادلة انما تنفع بعد ثبوت الاسلام ولا تنفع للمكلفين من اليهود
والنصارى ونفعها للمسلمين ايضا انما هو في بعض المسائل وتتميمه يحتاج الى القول بعدم الفرق وايضا هذه
الاستدلالات وما يجيء بعد ذلك انما ينفع في العلم للمناظرين المجتهدين ولا ينفع لمن لم يبلغ درجتهم اذا اراد اخذ النظر
في مسئلة جواز التقليد وعدمه الا ان يقال يكفيه عند المناظرين يقع في معرفتهم الحق عن الباطل فاذا ثبت وجوب النظر
عندهم فيجب عليهم الامر بالمعروف فيامرون المكلفين بالنظر في هذه المسئلة وهذا يندفع ما لعله يورد على ما حققنا
انفا من ان الغافلين منهم ليسوا مكلفين بذلك من ان هذا يستلزم تحجر طريق اكثر المخطئين فلا يجب اعلامهم لعدم كونهم
اثمين كما ذكرناه في القانون السابق في حكم الفروع ووجه الدفع يظهر مما بينا ثمة فان الاشكال امر مقصود من الله تعالى
ولم يكشف تعالى شانه عن العباد بعدم كونهم معذبين ولا بقليل من الجزء والعقل بل اراد منهم الكمال وغاية القرب على
استعداد العباد بعد تحقق الحال واجبار المجتهدين لامرهم بالمعروف امرهم بما حققوه فيحصل لهم تنبه ويتفطن فيجب على
المكلفين حينئذ ابتغاء طريقتهم في الاجتهاد والنظر بحسب طاقتهم وطريقة التنبيه يختلف باختلاف المكلفين وكل طريقة نظر
فربما كان المكلف من جهلة الطلبة وقد حصل حظا وافرا من العلم ويطيق فهم هذه الادلة التي يتداولها المجتهدون
فالمجتهدون يلقون اليهم تلك الادلة ليتفكر وهو ايجتهد ولو في مسئلة لزوم النظر وعدمه اذ قد ذكرنا ان ذلك من
المسائل الكلامية التي هي من توابع اصول الدين وان لم يكن المكلف في هذه المرتبة فيكفي التنبيه له بان يقال ايها المكلف لا
تكتف بتقليد ابيك وامك وارجع الى عقلك فان محض التقليد لا يصلح للاطمينان فان المكلف حينئذ يمكنه النظر في هذه
المسئلة اعني لزوم النظر والمراجعة وعدمه ويكفيه في المراجعة الاعتماد على عالم ورع يطمئن بقوله اذا لم يستطع فوق ذلك
وهكذا اضعف مراتب المكلفين ومراتب التنبيهات ويختلف التكليف بالنسبة الى اختلاف طبقاتهم وبذلك يختلف تكليفهم

في نفس العقائد ايضا وهذا هو واحد من النكات التي كان يكتفي ﷺ عن الاعراب بالشهادتين لاجلها لان التكليف بمعرفة التوحيد الكامل
والتنزيل التام واتقان معنى التجرد وعينية الصفات وعدم كونه تعالى في جهة ولا مكان ولا في الارض ولا في السماء وانه لا
كالعرض والرضا والسخط المفهومات العامة ونحو ذلك في اول التكليف لكل واحد مما لا يصح ولا يمكن في الاغلب كما ان اجزاء
الايمان مما ينبغي في الاكثر ان يحصل تدريجا وكذلك الحال في كيفية حصولها بالادلة التفصيلية او الاجمالية ولو بمجرد الاعتقاد
على معتمد وسيجيء تمام الكلام السادس ان الشبهات في الاصول كثيرة والنظر مظنة الوقوع في الشبهة وهو مستلزم للضلال
فحرم النظر ويتعين التقليد اذ هو اسلم وفيه مع انه وارد على التقليد لان مجتهد ذلك المقلد ايضا يحرم عليه النظر
فيجب تقليده غيره فيتسلسل او ينتهي الى ناظر فيعود المحذور مع انه يزيد عليه احتمال الكذب المجتهد في ان هذا رايه ان هذا التحريم
في كل صاحب دين ومذهب بخصوصه بدين الاسلام موقوف على ثبوته فقبول ثبوته هل يحصل بالاجتهاد او بالتقليد فيعود
الاشكال والظاهر ان مبنى هذا الدليل هو ما اشرنا سابقا من ان هذا كلام مسلم من مجتهدي اهل الاسلام بالنسبة الى القاصرين
من باب الامر بالمعروف هم يطمئنون بذلك ويصير تكليفهم ذلك لعجزهم بان عدم النظر لا يضرهم وذلك انما هو في مسلمات
الشرع مثل ان اهل الشرع يمنعون الطلبة عن النظر في الحكمة لان اهل الحكمة قد خالفوا مسلمات الشرع من حدوث العالم
وعدم كون العقول مؤثرات في السفليات وكون المعاد جسمانيا وامكان الخرق والالتيام في الافلاك ونحو ذلك وامثال
فان كل مسلم يحكم بان الاعتقاد بالقدم واستحالة الخرق والالتيام ونحو ذلك لا يوجب العذاب فان اوجب فهو الاعتقاد
بها فلا يضر المنع عن النظر في ادلة الخلاف اذ المفروض بقاء اطمينان المكلف بحاله ولا داعي الى تنبيهه على الاشكال بل الداعي
على خلافه ثابت واما من حصل له شيء من العلم وقرع سمعه شبهات الحكماء فلا ريب ان الاكتفاء بقول العلماء في حرمة النظر
انما هو تقليد لهم في هذه المسئلة التي هي من الاصول والترجيح واجد الشبهة ومتنبه للاشكال لا انه مظنة الشبهة وح نقول
ان كان متشبثهم ومخالفيهم انما هو على علم صدوره عن الشرع فلا يمكن حصول الجزم واليقين بقولهم وادلتهم مع الاعتقاد
بالشرع لامتناع اجتماع القطعيين المتخالفين وان كان فيما يحتمل ان يكون مرادا بالشرع غير ذلك كما يدعيه حكماء الاسلام
في كثير من المسائل فلا بد فيه من المراجعة والتامل فان حصل اليقين على ما قالوه واحتمل الشرع لموافقتهم فلا مناص من القول
به وان لم يحصل اليقين بما قالوه فيقدم الشرع وان كان مظنونا لان الظن الحاصل من ظواهر الشرع مما لا ريب في حجيته ما
لم يعارضه قاطع بخلاف الظن الحاصل من العقل وان كان قويا في نفسه وهذا هو مراد اهل الشرع من قولهم بوجوب اتباع
الشرع يقينا مع قولهم بان هذا مقتضى ظاهر الشرع وسيجيء تمام الكلام والحاصل ان هذا الدليل لا يناسب الاطلاق في موضوع
المسئلة ومن هذا القبيل منع الشارع من الخوض في مسئلة القدر ومن هذا القبيل منع علماء المسلمين للعوام او للطلبة
القاصرين عن مباحثة علماء اليهود والنصارى في مسئلة النبوة والحاصل ان هذا الكلام فيما يبقى اطمينان المكلف بحاله
ومع تزلزله فكيف يتم بالمنع عن النظر السابع ان الاصول اغمض من الفروع وابعد عن الافهام منها فاذا جاز التقليد فيها
ففي الاصول اولى وهذا الدليل ايضا انما ينفع في الاغلب للعلماء المجتهدين المناظرين في تصحيح خيارات المذهب في منع الجواز
تنبيه العوام وامرهم بمقتضى ما راوه وفيه منع الاغمضية فيما يحتاج اليه المكلفون ويثبت التكليف به من جهة انه من اصول
الدين نعم قد يحصل الاغمضية في عروق مسائلها واعماقها التي لم يثبت تكليف الناس بها وانما يجب الغور فيها والنظر والتدقيق
والتنقيب لمعرفة الشبهات وطريقة دفعها كفاية لمن كان قابلا لذلك ومستعملا لحراسة الدين المبين ورغما للانوف
الجاحدة والمبطلة ولا مدخلية لذلك فيما نحن بصدده بل ادلة اصول الدين مبنية على قواعد مضبوطة وضوابط محدودة
يحصل لمن صرف فيه برهة قليلة من الزمان ولم يغتنم دليل على وجوب زيد مما يقتضيه هذه الادلة بخلاف فروع الدين فانها

الدليل السادس

الدليل السابع

منتشرة

منتشرة متفرقة مبتنية على ادلة متخالفة ظنية لا متخالفة لادراك العقول فيها فيحتاج الى صرف جميع العمر او اغلبه فيها وهذا
من الوضوح بحيث لا يحتاج الى البيان والذي جعله الطلبة في امثال زماننا وسيلة لانحرافهم عن تحصيل الفقه واشتغالهم
بتحصيل حكمة اليونانيين من المشائين والاشراقيين تمسكا بان معرفة الله تعالى مقدم على عبادته وطاعته ولا يمكن الا
بتحصيل هذه العلوم فهو من وساوس الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس وقد يصرفون عمرهم جميعا في تحصيل
هذه العلوم تمسكا بانه من مقدمات الفقه اذ الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية وذلك يتوقف على معرفة الشارع وما
لا يتم الواجب الا به فهو واجب حاشا وكلا ان يكون ذلك موجبا للمعرفة او موجبا لمزيدها او مما يتوقف معرفة الفقه و
الشرع عليها نعم قد يصير هو موجبا للزندقة والالحاد وقد يوجب كثرة البعد عن ساحة القرب والندامة والحسرة يوم التناد
وربما يموت احدهم بعد مضي خمسين سنة من عمره او ستين سنة ولا يعلم ولا يعرف مسائل وضوئه وتيممه وصلوته ولبس عليه في
عباداته الا ما علمه امه وابوه ومعلمه في الكتاب مع ذلك يستهزؤن بالفقه ويحقرون اهل الشرع فينبئهم انباء ما
كانوا به يستهزؤن وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون نعم من اسس اساس الشرع وقوم واستعد للنظر في هذه
المباحث لبصيرة النظر فيها والتامل فيها من جهة الاطلاع على اصطلاحاتهم لئلا يعجز عن مكالمتهم ومناظرتهم حال البحث
اذ لا ريب ان مدافعة الخصم لا يتم الا مع معرفة ما يقوله وكل كلمة من كلماتهم مبنى على اصطلاح خاص عندهم واصل مؤسس
بزعمهم ولما لم يكن للغافل عن هذه الاصطلاحات في حال التخاطب على وفق سؤالهم يظن الغافل ان هذا من جهة فقد
المتشرع على ذلك وهذا كما نرى ان العالم الفحل يعجز عن فهم اللغة التركية ويتكلم الطفل له سنتان او ثلث سنين في
غاية التسلط فلهذا لا انضاب في القول بالوجوب كفاية على من يندفع به مضرة اهل الشبهة والاضلال الثامن
انا نعلم ان قول النبي ﷺ والامام بل العدل العارف وقع في النفس مما يفيده الادلة المدونة في علم الكلام اذ هي موقوفة
على مقدمات نظرية يتوقف اثباتها على دفع شكوك وشبهات لا يتخلص عنها الا من ايده الله تعالى ويظهر الجواب عن
ذلك بملاحظة ما مر ازمنا نعتبر قول المعصوم بل العدل العارف يكون من باب الا مند لال غالبا ومع الاطمينان
الرافع للخوف فلا حاجة الى غيره وليس هذا تقليدا التاسع قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه
اولا انها مختصة بحكاية نبوة الانبياء كما يدل عليه صدر الاية وثانيا مع ان العاقل المتمكن عن المعرفة ليس عن اهل العلم
وثالثا ان ظاهر الاية خطاب للمكلفين كافة فمعناها ايها الذين لا يعلمون اسئلوا عن الذين يعلمون فاذا اردنا شموله الا
الاصول والفروع فيشمل اهل جميع المذاهب ولا ريب ان اهل العلم وغير اهل العلم من اليهود هم الذين هم يعرفون بينهم
كما هو مقتضى مقام الاية عرفا وان قيل المراد ان غير العلماء من كافة الناس يجب ان يسئل اهل العلم الخاص وهو الحق
الواقعي فهذا يوجب تخصيصا في اهل الذكر لا بفهم المخاطبون مع ان المفروض ان الامر في تحصيل المجتهد والعالم واهل الذكر
لا بد ان يكون موكولا الى انفسهم ولا معنى للتقليد فيه ايضا الا على سبيل الاعتماد على العالم في قوله هذا فيكون نوعا
من الاجتهاد فيكون ذلك رخصة لرجوع اليهود الى علمائهم والنصارى الى علمائهم وهذا الاشكال لا انما يقع لمن يحرم النظر
والا فالامر ظاهر لان الوجوب العيني اخراجه عن الظاهر وارادة الرخصة ليس باولى من تخصيص العلوم بالفروع مع ان
التخصيص مقدم على المجاز ورابعا انه ظاهر ظني لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة على وجوب النظر ثم ان هذا الاستدلال
ايضا انما ينفع المناظرين المجتهدين من اهل الاسلام في تحقيق الحال وامر سائر المكلفين وتنبيههم على مقتضى ما وجدوه كما
اشرنا سابقا ثم ان بعض افاضل المتاخرين اورد على القائلين بوجوب المعرفة بالدليل على الاطلاق وجوها من الاعتراض لا باس
بايرادها الاول انه كيف يجوز لمن لم يكن حاضرا عند اظهار المعجزة العلم به الا بالاخبار اليه بعنوان التواتر وكيف يحصل العلم

الدليل الثامن

الدليل التاسع

اعتراض وقول

بطبقات الرجال الذين يحصل بهم التواتر لكل احد وهو شأن من حصل قدرا كاملا من العلم فيلزم الحرج ولو سلم كونه كوجود الهند
والمكة فانى لهم العلم بامامة الائمة ومعجزاتهم وليس في الكتب ما يحصل به التواتر لكل واحد منهم وكذا الخبر المحفوف بالقرائن
لكل احد بل غاية الامر حصول التواتر بالمعنى لبعض اهل العلم وكذا الكلام في اثبات العصمة مع ان فهم المعجزة وتمييزها عن السحر ليس
كل احد سيما اذا كان من جهة البلاغة والفصاحة التي هي غاية العرب فلمد واعلام في ذلك اقول قد ذكرنا انه لا بد من توجيه كلام
القوم فان اطلق الكلام وتقييده بما لا يلزم منه محال اعتمادا على قواعدهم المؤسسة في العدل من نفي تكليف الغافل وتكليف
ما لا يطاق ونحو ذلك ثم ان كان مراده منع تجويز التقليد المصطلح في الفروع اعني الاعتماد على الظن الاجمالي وان لم يحصل الجزم
في نفس الامر ولا الظن الذي يطمئن به النفس ويزول به الخوف فالعجز عما ذكره لا يدل على جواز الاكتفاء به وان اراد انه لا يجب
بالادلة التفصيلية ومعرفة المعجزة على التفصيل في حصول الاطمينان فهو كما ذكره وقد مر بيان ذلك ونقول هنا ان اثبات النبوة
او الامامة لا ينحصر في ثبوت المعجزة بل له طرق اخر مثل الافضلية بعد ثبوت لزومها بالدليل واذا ثبت عنده لزوم النبي او الوصي
فيمكن ان يحصل له الجزم الذي يطمئن به النفس ويزول الخوف بمتابعة جماعة ممن يعتمد عليه من العلماء بل واحد منهم كما تر وموافقة
بمنزلة الاستدلال ولا ينحصر في الملازمة التقليد عليه فان المعتبر في الجواز وعدم الجواز هو الدليل لا الاطلاق والاسم فاذا ثبت عند
المكلف بدليل اما من عنده او بالاعتماد على احد يطمئن بقوله اصل لزوم بعث النبي ونصب الوصي ثم تذكر له ان الواسطة بين الله
وعباده لا بد ان يكون امينا معتمدا عليه افضل من كل من يجب متابعته او معصوما او محفوظا من الزلل والخطاء والمكلف يطمئن
بذلك ثم ذكر ان هذا الشخص في هذا الدين هو محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله فانه كان كذا في اخلاقه وكذا في افعاله وكذا في خلقته وكذا بما
اظهره من الخوارق وذكر له بعضا من الاحوال وقارن بذلك امور وقرائن من حال هذا الذي يعتمد عليه انه صادق في ذلك
وانضم اليه قول عالم اخر مثله وكذا وهكذا فامكان حصول الاطمينان له بحيث يزول الخوف عنه مكابرة غاية الامر انه ظن في
نفس الامر وجزم عنده بمعنى انه بحيث لو عرض له تشكيك من مشكك فقد يحصل له احتمال الخلاف او الظن بالخلاف وهو كما
ما دام باقيا على جزمه غافلا عن لزوم شيء اخر عليه وهذا الذي يسميه اهل العقول اعتقاد الرجحان وهو غير الظن عندهم
وقد ذكرنا انه كاف وكذا الكلام في معرفة حال الائمة فان لحصول المعرفة بها للعوام طرقا سوى معرفة خصوص المعجزة ومنها انه
قد يمكنه معرفة ان الذين بعد رسول الله صلى الله عليه وآله منحصر في فرقتين منهم من جعل الوصي بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا واسطة فلانا ومنهم من جعله
فلانا وهذا حال هذه الجماعة وقولهم وطريقتهم وهذا حال هذا الشخص وطريقته وهذا حال الجماعة الاخرى وطريقتهم وحال
الشخص الذي يتبعوه ويحصل للمكلف الجزم بصدق هذا القائل المخبر ثم يتأمل هو ويختار احدهما لما يراه موافقا لما يحكم به
العقل الصريح ولا يلزم في صورة الاكتفاء بما ذكر عسر ولا حرج وقد يشكل للمكلف فهم بعض مطالب احد المذهبين كما لو وقع
على الاذعان بمذهب الامامية وحصل له الجزم ولكن بقي في شبهة غيبة امام الزمان متحيرا او لم يحصل له الاطمينان بانه كيف
يصير شخص واجب الاطاعة من عند الله ولا نعرفه بشخصه ولا يمكننا الوصول اليه ابدا واختفى عليه فايدة ذلك فاذا لم يكن له
تحصيل الجزم بالنصوص والادلة القائمة على لزوم وجود معصوم في كل عصر فيكفيه ان يلاحظ ان ثبوت احد المذهبين
من طريقة الامامية ومخالفيهم مخصوص جزما فاذا حصل له الجزم بالحيثية بمذهب الامامية فيلزم الاذعان بذلك لعدم
انفكاك شيء في نفس الامر من ذلك وان لم يبلغ عقله الى ادراك حقيقة الامر في خصوص ذلك واما حكاية فهم المعجزة فمع
تسليم ما ذكره من عجز العوام عن فهمها فلا ريب ان تثبت كبرائهم والزامهم يكفي دليلا لمن دونهم فلعلهم اعتمدوا عليه
التاسع تقرير المعصومين في اعتقاد امامهم بعد نصب كل منهم عقيب الاخر فان العوام والاطفال والنسوان التابعين
عنهم لا يمكن لهم العلم بذلك الا بالاخبار ولا يمكن في الباقي تحصيل عادة حصول التواتر لهم كما اشرنا سابقا فلا محالة انهم

اعتراض التاسع

فردوهم على التقليد ويظهر الكلام بامر ولا ينحصر طريقه الجزم في مشاهدة المعجزة او سماع النص بالتواتر والحاصل انه ان اراد
كفاية الجزم الذي ذكرناه والاطمينان الذي بيّنا فنعم الوفاق ويدل عليه العقل والتقرير وغيرهما وان اراد كفاية
التقليد بالمعنى المصطلح اعني الظن الاجمالي المقرون لاحتمال في نظره الذي لا يرتفع الخوف فكلا الثالث انه مع هذا
يلزم كون المشتغلين في النظر اذا لم يبلغوا بعد غايته وماتوا كانوا كفارا مخلدين وفيه ان الظاهر انهم لا يريدون
ذلك للزوم التكليف بالمحال ولا ريب انهم في هذا الحال معذورون نعم يظهر مما نقل عن السيد ره ذلك و
لا بد من تأويله ولعلنا نشير اليه فيما بعد الرابع ان الايمان على قسمين مستقر ومستودع ويشهد له الاخبار الواردة
في تفسير قوله تعالى فمستقر ومستودع وكل من كان ايمانه مأخوذا عن الادلة اليقينية بل هو ناش عن الظن والتقليد
والائمة عليهم السلام كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين وورد في حقهم انهم اذا ماتوا ولم يؤخذ منهم ايمانهم المعار لهم لماتوا
مؤمنين وورد ان ايمانهم يبقى لهم لو تضرعوا والحوا في المسألة عن الله تعالى اقول قد اختلف المتكلمون في جواز
زوال الايمان وعدمه والاكثرون على الاول للايات الكثيرة مثل قوله تعالى ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا
وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين وقوله تعالى ان الذين ارتدوا
على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم الى غير ذلك من الايات الكثيرة ونقل عن السيد ره وجماعة من
اصحابنا الثاني فيقولون ان الارتداد كاشف عن عدم الايمان الحقيقي واما تكون بينهم منافقين وربما يعين الظن
واولوا الايات بارادة الايمان اللفظي كالذين امنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وجعلوا الاحكام المذكورة
في الشرع لمن يحكم عليه بالارتداد في ظاهر الشرع فكما انه يحكم عليه بالايمان باظهاره وان لم يكن مؤمنا في الواقع
فكذلك يحكم بالارتداد بما يوجبه وان لم يكن في الاصل مؤمنا بل وان بقي على ايمانه الواقعي ايضا عند الله عقوبة لهتك
حرمة الشرع والتحقيق امكان زوال الايمان اما بالجحود مع اليقين كما وقع من ابي جهل لعنه واضرابه وقد اشرنا فيه سابقا
واما بسبب طرو الشبهة لعدم كون تجزمه في الدين بعنوان حق اليقين وقد بيّنا انه لا ينحصر الايمان فيه بل ولا يمكن حصوله
عادة الا للمعصومين والاوحدي من المؤمنين الكمل الذي لا يتفق الاتيان بمثله الا في غاية الندرة بل يحصل بما يطمئن به
النفس سيما اذا لم يكن عنده احتمال النقيض وايمان اغلب الناس مبني على ذلك والاخبار الواردة في المعارين و
المستودعين كلها شاهد عليه وكذا ما ورد في الادعية من الاستعاذة بالله من مضلات الفتن فان ذلك
من المعصومين ان لم يكن بعنوان الحقيقة فلا ريب ان مرادهم تعليم سائر المؤمنين ولا معنى له مع عدم الامكان
والحاصل انا قد بيّنا ان للايمان مراتب ومعان متعددة والناس مختلفون فيها وكلهم مؤمنون وما ورد في الايات
والاخبار الدالة على زواله واردة على نفس الامر لا على مجرد من يحكم بايمانه ظاهرا ولا داعي الى تأويله فاذا لم يقم البرهان على
اشتراط حق اليقين في ايمان كل الناس فهذه الظواهر كلها دليل على كفاية مجرد اطمينان النفس فيها والا لم يتحقق الزوال
ولم يثبت مصداق لهذه الايات والاخبار ومناط الاستدلال باخبار المعارين والمستودعين انهم كانوا يعاملون
معهم معاملة المؤمنين لا المنافقين حتى يقال انهم كانوا يعاملون مع المنافقين ايضا معاملة المؤمنين كما يدل عليه
روايات عيسى القمي الدالة على امر الامام اولا بمحبة ابي الخطاب ثم امره بلعنه وغيرها الخامس ان عدم التفرقة بين
المكلفين في الفهم غير سديد لان اثبات عينية الصفات واثبات التجرد ونفي الرؤية وعدم صدور القبيح ليس شأن
كل احد لغموض ادلتها ونفس مسائلها مع انا نعلم ان اصحاب الائمة بعد عهد بعيد كانوا في خدمتهم ايضا يستفهمون عن
امثال ذلك كما يشير اليه حديث ذعلب اليماني اقول وهو كما ذكره وقد اشرنا اليه وسنشير بعد ذلك ايضا السادس

الاعتراض الثالث

الاعتراض الرابع

ينبع

الاعتراض الخامس

الاعتراض السادس

ان الشيخ ره روى في كتاب الغيبة عن الصادق ان جماعة يقال لهم الجهنمية وهم الذين يفهمون بجحود علي الجهنمية اباه ولا بدون حقه وبدون
فضله وهم يدخلون الجنة فان الظاهر ان هولاء اما من مقلدي الشيعة او مقلدي اهل السنة فلا وجه للحكم بان كل من لا يعتقد الامامة
الائمة يدخل النار اقول لا بد من حمل هذه الروايات وما شابهها على الغافل الغير المقصر ولا يمنع ذلك عنه كما اشرنا ثم ان فيهم
هذا المقام بعض وسم مباحث الاول ان المراد بالدليل عند من يقول بوجوب المعرفة بالدليل لا بالتقليد هو ما اصطلح
عليه الاصوليون من انه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري مفردا كان او مركبا خلافا للمنطقيين حيث
في الدليل تركيب القضايا فالعالم عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث
له صانع ولذلك تراهم يريدون بالادلة الفقهية الكتاب والسنة ونحوهما وقيد الامكان لادخال الدليل الذي غفل
عنه فلا يشترط فعلية التوصل في اطلاق الدليل وقيد الخبري لاخراج الحد وهو يشمل الامارة ايضا واما عند المنطقيين
فهو قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولا اخر وذلك يختص بالبرهان لعدم استلزام غيره شيئا لذاته لعدم العلاقة بين المقدمة
الظنية ونتايجها فقد يزول الظن ويبقى سببه كما اذا مد في حصول الظن بنزول الغيث بملاحظة الغيم الرطب ثم يظهر خلافه
مع بقائه وقد يسقط قيد الاستلزام ويقال قولان فصاعدا يكون عنه اخر ليدخل الصناعات الخمس البرهانيات والجدليات
والخطابيات والشعريات والمغالطات والاستقراء والتمثيل واورد على ذلك بان الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم
ولا اللازم وكيف لا واستلزام القياس الصحيح الصورة للنتيجة قطعي والمعنى انه لو تحقق الاول لتحقق الثاني وهذا يشمل جميع الصناعات
وما ادرجه المنطقيون في تعريف القياس من قولهم متى سلمت استلزم قولا اخر انبيه على عدم اشتراط مسلمية المقدمات
في تحقق القياس من حيث هو ثم ان اطلاق الاصوليين الدليل على المفرد كالعالم مجرد اصطلاح والا فلا يمكن اثبات المطلوب
الخبري الا بمقدمتين فان الدليل من حيث انه يتوصل به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من ملزوم للمحكوم به يكون
ثابتا للمحكوم عليه لينتقل الذهن منه الى المحكوم عليه ويلزم من ثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت لازمه له فالقضية
المشعرة باللزوم هي الكبرى والاخرى الدالة على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى واعتبار المقدمتين في تعريف
المنطقيين مصرح به وفي اصطلاح الاصوليين مندرج في صحيح النظر اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بصحيح النظر هو
الصحيح عند المستدل والمراد بالنظر التامل في المعلومات لتحصيل المجهولات فالتامل في العالم بانه متغير وفي المتغير بانه
حادث يوجب الوصول الى ان العالم حادث فالتامل في المفردات حقيقة هو ترتيب قضايا موصلة الى المطلوب وهذا هو المراد
بقولهم ان العالم دليل وجود الصانع لا ان المفرد من حيث انه مفرد موصل الى التصديق اذ لا ريب ان محض تصور شيء لا
يوجب الوصول الى مطلوب خبري وكذلك الكلام في قولهم ان الدخان يدل على النار فان محض تصور الدخان والماهية
لا يدل على النار من حيث التامل في انه من الاجزاء اللطيفة المتحللة من الحطب بمجاورة النار وانه ملزوم النار فغاية
الامر ان بعض الانتقالات اقرب من بعض وبعضها يصير الى حد ربما يغفل عن مبادي حصولها لكثرة الممارسة ومثل
ذلك الدلالات العقلية واما الدلالات الوضعية فلها حيثيتان اشرنا اليهما في مباحث العام والخاص احدهما
تصورية والاخرى تصديقية فاستحضار المعنى الموضوع بحضور الشيء الموضوع هو معنى التصور والتصديق بان ذلك
هو المعنى الذي وضع له ذلك الشيء هو معناه التصديقي وهو لا يحصل من الوضع لاستلزامه الدور كما اشرنا وبينا ان الغرض
من وضع الالفاظ انما هو التركيب لتفهيم المعاني الغير يمكن تحصيل التصديق بارادة اللافظ والتناسب في ذلك المعنى نظرا الى
قاعدة الاستعمال كما بينا وهو بهذا الاعتبار معلول للعقليين فدلالته مقدمة في البرهان على النتيجة ايضا ولا دلالة عقلية
لانه يلزم من العلم به العلم بالنتيجة وهو معنى الدلالة ولا فرق بين دلالة العالم على الصانع ودلالة الدخان على النار من حيث

انه يحصل

انه يحصل من التامل في كل منهما باعتبار قضايا مترتبة منهما الى مطلوب خبري ثم ان الاستدلال والانتقال من المبادي الى المطلوب
لا يختص باهل النظر ويعرفه العلماء العرفاء بعلم المنطق وشرايط البرهان والا لم يحصل لاحد من الناس يقين بمطلوب خبري
ومن العيان الغني عن البيان ان كل الناس يميزون بين يقينياتهم وظنياتهم ويستندون اعتقاداتهم وادعاءاتهم في امور معاشهم
الى مبادي وتلك المبادي مترتبة في اذهانهم على مراتبها الطبيعية مع انهم لا يتفطنون بها وكيفية ترتيبها وذلك لا يوجب عدم حصول
لهم او عدم ترتب بعضهم على تلك المبادي بل وكثير من العلوم مما لا يعلم العالم بها انه يعلمها وذلك لا يوجب عدم العلم بها فقد يهرب
عن تحت الحائط المايل مخافة السقوط وذلك مبني على ما في ذهنه من ان هذا الحائط مايل وكل حائط مايل مما يترقب سقوطه
فهذا مما يترقب سقوطه ولكن لا يتذكر حين الفرار هذه المقدمات ولا ترتيبها في النفس بهذا الترتيب بالتفصيل حتى يقال انه تمسك
بالبرهان المنطقي التفصيلي بل هو استدل بذلك البرهان اجمالا فالداعي له الى الفرار هو اجمال المقدمتين لا تفصيلهما ولا نقول
ان الباعث على الفرار هو ملاحظة محض الجدار الخاص فاذا طولب تلك العامي بدليل الفرار واخذ بانك لا تعرف البرهان المنطقي وشرايطه
فكيف حصل لك العلم او الظن بذلك لضحك العقلاء بذلك الطالب المولع بل هذا كلام يضحك منه الثكلى ومطالب العقلاء
متشابهة وكلها مبتنية على المبادي المناسبة لها بل لا استبعاد ان نقول بوجود تلك المبادي وحصول الاستدلال للبهائم فلاحظ
الكلب اذا انحنى الى الارض ليرفع حجرا كيف يفر والظاهر ان الداعي له على ذلك هو المقدمتان يعني هذا الشخص يريد ان يضربني وكل
من يريد ضربي يجب الفرار منه وتخصيص المعارف الحقة واليقين بها بالدليل التفصيلي دون سائر المطالب المعقولة لا وجه له اذ ذلك
ليس من الامور التعبدية حتى يختص بالنص مع عدم نص على لزومه ايضا وهذا هو المراد بالدليل الاجمالي وكان يتضح الحال
حال العلم بالعمل والدليل على النية فكما ان التحقيق في نية العمل هو الداعي الى الفعل لا المخطر بالبال فكذلك فيما نحن فيه الباعث على
حصول العلم هو المبادي الحاصلة في النفس وان لم يخطرها مفصلا بالبال سيما بعد التفصيل الخاص واما قولنا فيما سبق من كفاية
ما يطمئن اليه النفس هو بيان مقدار دلالة الدليل ولتحرير ذلك قسما آخر من الدليل ولتعرف ذلك معنى الدليل الاجمالي وتفسيره كما
يتوهم وبعبارة اخرى اذا سال سائل هل يجب في الدليل ان يفيد اليقين اعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع او يكفي
مطلق الجزم او يكفي مطلق الظن فنقول يكفي ما يطمئن به النفس على التفصيل الذي مر وتدبر وجهه والى ما ذكرنا في بيان الدليل
الاجمالي ينظر كلام من قال في هذا المقام اي كفاية الدليل الاجمالي بقول الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام تدل على المسير افسماء
ذات ابراج والارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير وما قد يتوهم من وجوب استدلال التفصيلي مع العلم بشرايط البرهان
المنطقي وكيفية الترتيب واخذ النتيجة تفصيلا وانه لا يمكن تحصيل العلم من ملاحظة الاثر بالمؤثر ومن المصنوع بالصانع الا
مع ما ذكر فهو من غريب القول واغرب منه ما يدعو المتوهم الى المناقشة في المثال المذكور وان استدلال الاعرابي باطل لانه قياس
مع الفارق ولا تاثير المكنات بديهي الدلالة على الممكن بخلاف اثار الواجب فان كون البعرة مثلا اثر الحيوان وكون الفعل يحتاج
الى فاعل ايضا بديهي بخلاف دلالة السماء على الله اذ كون السماء اثرا نظري موقوف على بيان انه ممكن وكل ممكن اثر وكلاهما نظري
وفيه انا لا نمنع كل اثار الممكنات بديهية الاثرية فانا قد نتردد في كون شيء واقعي في قلة الجبل او مغارة واضرابها انها من فعل الواجب
او فعل الممكن ولا فرق بين هذا وبين نفس الجبل في انهما محتاجان الى مؤثر ما ولكن لما لم نعلم بالتجربة والشواهد الظاهرة بان
الاحجار المنسوبة من خلق العبد قد نتردد في البشر بين كونها اثر الواجب او الممكن بخلاف اصل الجبل ووجود مثل الاثار للممكن لا
يقتضي الحكم بكونها منهم كذلك بل يحتاج اثبات كون هذا النوع من الاثار شخصها اثرا للممكن وقد لا انه الى الدليل فهو انما
يدل على مؤثر ما لا خصوص الممكن فنقول ان تلك الاثار اما كونها اثرا او فعلا بديهي او نظري فان كان نظريا فلا يصح قولك
ان كل اثر الممكن بديهي الاثرية وان كان بديهيا فصح ان بعض اثار الواجب ايضا قد يكون بديهي الاثرية انما الكلام في تعيين المؤثر

واجب او ممكن ومن هذا القبيل اللؤلؤ المصنوع والمرجان المصنوع مع انه ربما لم يوجد بعض اثار الممكن ولا نوعه ويحكم بان له صانعا
مثل بعض الالات المصنوعة لمعرفة الساعة والقول بان التتبع يقتضى الحكم بانها من افراد اثار الممكنات ملحوقها بافراد اصل الكلام
المتوهم ويثبت المطلوب اذ بذلك العرف الحاصل بالاستقراء حصل الحكم بان بعض الاشياء اثر الواجب وبعضها اثر الممكن فان
الفرق بين الاثرين من حيث كونهما اثرين يستلزم تصور اثريتهما وان لم يستلزم تصور ذاتيهما اثريتهما وبذلك ظهر ايضا ان
كثيرا من اثار الممكنات نظرى لا اثريته استفيدت من الاستقراء والتتبع المحتاج الى النظر وثانيا نقول ان البق والذباب والحيوانات
الصغار والديدان القليلة الاعمار المسبوقة بالعدم المحوجة الى مؤثر ممكن واثريتها بالبديهة ولا دلالة لها على انها اثر ظاهر وكل انها يحتاج
الى مؤثر واذا المحوج هو العدم وثانيه صدوره ومثلها عن ممكن يحكم بان مؤثرها غير الممكن وحاصل استدلال الاعرابي ان الاثار التى
يعلم انها من نوع اثار الممكنات اذ كان لا يمكن حصولها فى الخارج بدون مؤثر كالبعرة واثار الاقدام وحركة دولاب العجوز ومثل ذلك لا
التى يعلم انها ليست بحسب نوعه المكنات كخلق الحيوانات والنباتات وفاطمية الاجسام وليس مراد الاعرابى والعجوز الاستدلال بالبعرة
على نفس البعير من حيث انه بعير او بسكون الدولاب بعد تحريك العجوز ان المحرك غير العجوز بل هى اولى بالدلالة اذ تحقق الامور الممكنة
الغريبة العجيبة المعهودة فى الخارج بلا مؤثر كالسماء والارض اغرب من تحقق الامور المهينة المهينة كالبعرة واثر القدم لاستلزام
الاول الترجيح بلا مرجح اكثر من الثانى فتأمل وقيل منها يحتاج الى تاثير ومؤثر تحقق التأثيرات الكثيرة او بحصول فى الخارج من
تأثير قليل وثالثا انه لم يقل احداث المصنوع بذاته يدل على الصانع بل باعتبار ما تضمنه من المقدمات كما اشرنا نعم قد يكون
بعض المصنوعات لا يدل على الصانع ولا تيسر تقريره من جهة بداهة الصدور والذى اوجب الغفلة عن المبادى واغنت الحاجة عن ملاحظتها
فذلك ايضا لا يخلو عن قياس لكن قياسه معه والحاصل ان الباعث على العلم هو نظر وصغرى وبرهان لم يعتقد على ترتيبه وتحريره
والزام تعلم المنطق وقواعد البرهان العالية العوام مما ينادى بفساده البديهة وليس ينبنى استفادة المجهولات واستعلامها
المعلومة على القواعد المنطقية فى نفس الامر وحصولها من جهتها موقوفا على معرفة هذه الطرايق على التفصيل المعهود كما اشرنا اليه
سابقا وليس حال المنطق الا حال العروض فان من له طبع موزون لا معرفة له بحال البحور والتقطيعات فياتى بالاشعار الموزونة
المتقنة ولا يحتاج الى استحضار قواعده وكيفية ميزان الطبع وحال التقطيع وهكذا حال الفصاحة والبلاغة فان اهل البادية
ربما لم يسمع احد منهم اسم الاستعارة فضلا عن المصرحة والتبعية وبالكناية والتخييل والترشيح والتجريد وكل شيئا من نوع
المحسنات اللفظية والمعنوية ولا معنى الجناس والطباق والايهام والتشريع وذى القافيتين ونحو ذلك ويأتى بكلام مشتمل
على جميع قواعد هذه الفنون واحتياج التنبيه على الغفلة لفاقدى الطبع ومعوجى السليقة مشترك بين الجاهلين لتلك الفنون
وعالميها والحاصل ان العوام يستدلون فى امور معاشهم ومقاصدهم الدقيقة بالبراهين الصحيحة مع عدم تفطنهم لان تلك قاطبة
البراهين مرتبة فى انفسهم على ترتيب طبيعى وعدم علمهم بان علمهم ناشئ عن ذلك ولم يناقش احد منهم فى انه كيف حصل لك العلم
مع انك لا تعرف المنطق وثالثا نقول ان البعرة بمعنى جلة البعير وجلة البعير اطلاق فان مثل حب الرمان فانه قد يطلق
الرمان ويراد هذا النوع من الحب المقابل لحب العنب من دون ملاحظة اضافته الى الرمان وانه انفصل من رمان خاص
وقد يطلق ويراد ان هذا حب خرج من الرمان فيلاحظ الاضافة ويتضح باضافته الى المخاطب على الاول لا يستلزم الاضافة
كون المخاطب اكلا للرمان بخلاف الاخر ففى الاطلاقين كليهما نوع انفصال من حب الرمان الى الرمان ولكن الانفصال فى الاول
منسى وفى الاخر مقصود بالدلالة ومراد الاعرابى فى الاستدلال هو الانفصال بالمعنى الثانى لكن من حيث المضاف لا الاضافة
فقد يحصل الانفصال من الحب الى الرمان وقد يحصل الانفصال من حب الرمان الى الرمان وكذا حال الجلة ومراد الاعرابى الانتقال
من الجلة الى البعير لا من جلة البعير الى البعير فلعل توهم المتوهم مبنى على ان الاعرابى انتقل من جلة البعير بالمعنى العلمى اى كبعير

وقال انه يدل يعنى اذا راى جلة البعير من يعرفها فيحصل له نور استحضار انه جلة لا حجر ولا مدر وانه جلة البعير لا جلة الغنم
وهذا المعنى غير ما هو مراد الاعرابى اذ مراده ان وجود جلة البعير يمكن ان يستدل به على وجود بعير صدر هذه منه
وان هذه الجلة لم يحصل بدايتها ولم يوجد من قبل نفسها الا ان هذه جلة بعير لا جلة غنم بالمعنى العلمى فليفهم ذلك فليفهم
البحث الثانى ذلك الشك فى المحجوزة فى المعارج بعد اقامة الادلة على عدم جواز التقليد فى الاصول عقلا ونقلا واذا ثبت انه
غير جائز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره نعم وخالفه الاكثرون احتج ره باتفاق فقهاء الاعصار
على الحكم بشهادة العامى مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون
اوايل الادلة وهو سهل المأخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل
الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك
الادلة للشاهد منهم لكن ذلك ممنوع ولان النبى ص كان يحكم باسلام الاعرابى من غير ان يعرض عليه ادلة الاحكام ولا
يلزمه بها بل يامر بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما اشبهها انتهى كلامه ره اقول وهذه الكلمات لا يلائم
ما يظهر من كلام العلامة ره فى الباب الحادى عشر وكلام الشهيد ره فى الالفية وغيرها اذ ظاهرهما عدم تحقق الايمان
مع التقليد ويظهر من الشيخ ان الاستدلال واجب عليحدة فيلزم الاكتفاء فى اصل الايمان بالتقليد يعنى ان الايمان
يتحقق بالتقليد وان كان تارك الاستدلال فاعلا للحرام وعلى هذا فنقول قد تبين ان للاسلام والايمان معنيين احدهما
ما يعامل به معاملة المسلمين وهو ما ظهر فى اللسان وثانيهما ما ينفع فى الاخرة وهو الايمان القلبى فان كان مراد الشيخ
بالعفو عن هذا الاثم انه لا مؤاخذة فى تركه فى الاخرة فيلزم منه ان لا يتوقف الايمان الحقيقى النافع فى الاخرة على الاستدلال
وان كان مراده انه لا يضر ترك الاستدلال بالايمان الظاهرى ولا يضر بالعدالة وان كان معاقبا فى الاخرة غير منتفع
بايمانه فيها فيرد عليه امران الاول ان موضوع المسئلة هو الايمان الواقعى فيحصل الخلط فى البحث والثانى ان المعتبر
فى العدالة الايمان الحقيقى الا ان يكتفى فيها بظاهر الاسلام او بحسن الظن ويمكن ان يوفى فى تحقيق المقام على ما ذهب اليه
الشيخ ره وتوجيه مقصوده ان وجوب الاجتهاد والنظر له حيثيتان من احديهما يقصد حصول اليقين والخروج من
الشك والظن ومن الاخرى الوصول الى ما هو الحق فانهم لما بنوا امرهم على وجوب العلم فى اصول العقايد فى كل زمان
الى ان الامر الى دين الاسلام وصار العلم فيه مطلوبا والامر بالعلم لا يمكن الا مع الامكان فخطاب العامة بالعلم يستلزم
عدم انفكاكه عن النظر والاجتهاد للزوم تكليف ما لا يطاق فوجوب النظر والاجتهاد انما هو للتوصل الى الاسلام وتحريه
عن سائر الاديان لتاخر الامر بالعلم عن سائر الاديان فهذا الوجوب للتوصل الى ما هو الحق من الاديان واما الوجوب
من الحيثية الاخرى فهو ان نفس العلم واليقين مطلوب لئلا يحصل التزلزل والشك ثم ان التوصل الى الحق قد يحصل بشىء اخر
فهو من هذه الجهة يسقط عن المكلف بالتوصل به الواجب لا محالة وان كان ما يتوصل به الان حراما كما اشرنا اليه فى
مباحث الاوامر فاذا امكن الوصول الى الاسلام وما يتبعه بالجزم الحاصل من التقليد يسقط اعتبار وجوب النظر التوصلى
الى الاسلام ويبقى اعتبار وجوب الاخر فمراد الشيخ من كون هذه الخطاء موضوعا انه لا يوجب اتصاف صاحبه بالفسق
وذلك مثل ان اخراج الماء من البئر لاجل الوضوء واجب توصلى عينى اذا انحصر الامر فيه على الظاهر فان اتفق ان المكلف عصى
وتكاهل عن ذلك فاذا باحد جاء بالماء عنده وتوضأ به وصلى فلا مانع من القول بعدم المؤاخذة على ترك ذلك الواجب
وكذا نقول بعدم المؤاخذة على تركه مع كونه واجبا لاجل تحصيل اليقين من حيث هو ايضا واستدل على مطلبه بالتقرير
المستمر الجارى مجرى الاجماع كما اشار اليه المحقق ره وسنذكره ايضا فالحاصل ان الكلام فى هذه المسئلة اما على نفس

واجب ممكن ومن هذا القبيل اللؤلؤ المصنوع والدر المصنوع مع انه ربما لم يوجد بعض اثار الممكن ولا نوعه ويحكم بان له صانعا
مثل بعض الالات المصنوعة لمعرفة الساعة والقول بان التتبع يقتضي الحكم بانها من افراد اثار الممكنات ملحق بها ابدع اصل
المتوهم ويثبت المطلوب اذ بذلك الفرق الحاصل بالاستقراء حصل الحكم بان بعض الاشياء اثر الواجب وبعضها اثر الممكن فان
الفرق بين الاثرين من حيث كونهما اثرين يستلزم تصور اثريتهما وان لم يستلزم تصور ذاتيهما اثريتهما وبذلك ظهر ايضا ان
كثيرا من اثار الممكنات نظري الاثرية استعبد من الاستقراء والتتبع المحتاج الى النظر وثانيا نقول ان البق والذباب والحشرات
الصغار والديدان القليلة الاعمار المسبوقة بالعدم الملحوقة به ممكن واثر بالبديهة وكذا لها على انها اثر ظاهر وكذلك انها محتاجة
الى مؤثر واذا الحق به عدم تاثيره صدوره ومثلها عن ممكن يحكم بان مؤثرها غير الممكن وحاصل استدلال الاعرابي ان الاثار التي
يعلم انها من نتائج اثار الممكنات اذ كان لا يمكن حصولها في الخارج بدون مؤثر كالبعرة واثر الاقدام وحركة دولاب العجوز وكذلك الاثار
التي يعلم انها ليست بحسب طبيعة الممكنات كخلق الحيوانات والنباتات وفاطرية الاجسام وليس مراد الاعرابي بالعجوز الاستدلال بالبعرة
على نفس البعير من حيث انه بعير او بكون الدولاب بعد تحريك العجوز ان التحريك من العجوز بل هي اولى بالدلالة اذ تحقق الامور الممكنة
الغريبة العجيبة الغير في الخارج بلا مؤثر كالسماء والارض اغرب من تحقق الامور المهينة الهينة كالبعرة واثر القدم لاستلزام
الاول الترجيح بلا مرجح اكثر من الثاني فكل ... منها يحتاج الى تاثير مؤثر وتحقق التاثيرات الكثيرة اوجب حصولها في الخارج من
تاثير قليل وثالثا انه لم يقل احد ان المصنوع بذاته يدل على الصانع بل باعتبار ما تضمنه من المقدمات كما اشرنا نعم قد يكون
بعض المصنوعات دالا على الصانع دلالة تعرية من جهة بداهة الصدور الذي اوجب الغفلة عن المبادي واغنت الحاجة عن ملاحظتها
فذلك انه لا يخلو عن قياس لكن قياسه معه والحاصل ان الباعث على العلم هو نظر ضعيف وبرهان لم يعتمد على ترتيب وتحرير
والتزام تعلق المنطق وقواعد البرهان العامة العوام مما يبادي بقياده البديهة وليس ابتنائها استفادة المجهولات واستعلامها
المعلوم بناء على القواعد المنطقية في نفس الامر وحصولها من جهتها موقوفا على معرفة هذه الطرايق على التفصيل المعهود كما اشرنا
سابقا وليس حال المنطق الا حال العروض فان من له طبع موزون لا معرفة له بحال البحور والتقطيعات فياتي بالاشعار الموزونة
المتينة ولا يحتاج الى استحضار قواعده وكيفية ميزان الطبع وحال التقطيع وهكذا حال الفصاحة والبلاغة فان اهل البادية
ربما لم يسمع احد منهم اسم الاستعارة فضلا عن المصرحة والتبعية والكناية والتخييل والترشيح والتجريد وكذلك شيئا من
المحسنات اللفظية والمعنوية ولا معنى الجناس والطباق والابهام والتشريع وذي القافيتين ونحو ذلك ويأتي بكلام مشتمل
على جميع قواعد هذه الفنون واحتياج التنبيه على الغفلة لفاقدي الطبع ومعوجي السليقة مشترك بين الجاهلين لتلك
وعالميها والحاصل ان العوام يستدلون في امور معاشهم ومقاصدهم الدقيقة بالبراهين الصحيحة مع عدم تفطنهم لان تلك
البراهين مترتبة في انفسهم على ترتيب طبيعي وعدم علمهم بان علمهم ناش عن ذلك ولم يتفق احد منهم في انه كيف حصل لك العلم
مع انك لا تعرف المنطق ورابعا نقول ان البعرة بمعنى جلة البعير وجلة البعير طال فان مثل حب الراهبين فانه قد يطلق
الرمان ويراد هذا النوع من الحب المقابل لحب العنب من دون ملاحظة اضافته الى الرمان وانه انفصل من رمان خاص
وقد يطلق ويراد ان هذا حب خرج من الرمان فيلاحظ الاضافة ويتضح باضافته الى المخاطب على الاول لا يستلزم الاضافة
كون المخاطب ملك الرمان بخلاف الاخر في الاطلاقين كليهما نوع انتقال من حب الرمان الى الرمان ولكن الانتقال في الاول
يتحقق في الاخر مقصود بالدلالة ومراد الاعرابي في الاستدلال هو الانتقال بالمعنى الثاني لكن من حيث المضاف لا الاضافة
فقد يحصل الانتقال من الحب الى الرمان وقد يحصل الانتقال من حب الرمان الى الرمان وكذلك حال الجلة ومراد الاعرابي الانتقال
من الجلة الى البعير لا من جلة البعير الى البعير فلعل توهم المتوهم مبني على ان الاعرابي انتقل من جلة البعير بالمعنى العلي الى البعير

قاطبة

وقال انه

وقال انه بديهي يعني اذا راى جلة البعير من بعرها ينتقل ذهنه الى ان هذه الجلة لا حجر ولا مدر وانه جلة البعير لا جلة الغنم
وهذا المعنى غير ما هو مراد الاعرابي اذ مراده ان وجود جلة البعير يمكن ان يستدل به على وجود بعير صدر منه منه
وان هذه الجلة لم يحصل بذاتها ولم يوجد من قبل نفسها الا ان هذه جلة بعير لا جلة غنم بالمعنى العلي فليفهم ذلك فليفهم
ذلك الثاني قال المحقق ره في المعارج بعد اقامة الادلة على عدم جواز التقليد في الاصول عقلا ونقلا واذا ثبت انه
غير جائز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره نعم وخالفه الاكثرون احتج ره باتفاق فقهاء الاعصار
على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقايد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون
اوايل الادلة وهو سهل المأخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل
الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك
الادلة للشاهد منهم لكن ذلك مح ولان النبي ص كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الاحكام ولا
يلزمه بها بل يأمره بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما اشبهها انتهى كلامه ره اقول وهذه الكلمات لا بد لها
ما يظهر من كلام العلامة ره في الباب الحادي عشر وكلام الشهيد ره في الالفية وغيرها اذ ظاهرهما عدم تحقق الايمان
مع التقليد ويظهر من الشيخ ان الاستدلال واجب عليه فيلزم من الاكتفاء في اصل الايمان بالتقليد يعني ان الايمان
يتحقق بالتقليد وان كان تارك الاستدلال فاعلا للحرام وعلى هذا فنقول قد تبين ان للاسلام والايمان معنيين احدهما
ما يعامل به معاملة المسلمين وهو ما ظهر في اللسان وثانيهما ما ينفع في الاخرة وهو الايمان القلبي فان كان مراد الشيخ
بالعفو عن هذا الاثم انه لا مؤاخذة في تركه في الاخرة فيلزم منه ان لا يتوقف الايمان الحقيقي النافع في الاخرة على الاستدلال
وان كان مراده انه لا يضر ترك الاستدلال بالايمان الظاهري ولا يضر بالعدالة وان كان معاقبا في الاخرة غير منتفع
بايمانه فيها فيرد عليه امران الاول ان موضوع المسئلة هو الايمان الواقعي فيحصل الخلط في البحث والثاني ان المعتبر
في العدالة مع الايمان الحقيقي الا ان يكتفى فيها بظاهر الاسلام او بحسن الظن ويمكن ان يقال في تحقيق المقام على ما ذهب اليه
الشيخ ره وتوجيه مقصوده ان وجوب الاجتهاد والنظر له حيثيتان من احدهما يقصد حصول اليقين والخروج عن
الشك والظن ومن الاخرى الوصول الى ما هو الحق فانهم لما بنوا امرهم على وجوب العلم في اصول العقايد في كل زمان
الى ان الامر الى دين الاسلام وصار العلم فيه مطلوبا والامر بالعلم لا يمكن الا مع الامكان فخطاب العامة بالعلم يستلزم
عدم انفكاكه عن النظر والاجتهاد للزوم تكليف ما لا يطاق فوجوب النظر والاجتهاد انما هو للتوصل الى الاسلام وتحرير
عن سائر الاديان لتاخر الامر بالعلم عن سائر الاديان فهذا الوجوب للتوصل الى ما هو الحق من الاديان واما الوجوب
من الحيثية الاخرى فهو ان نفس العلم واليقين مطلوب لئلا يحصل التزلزل والشك ثم ان التوصل الى الحق قد يحصل بشيء اخر
فهو من هذه الجهة يسقط عن التكليف بالتوصل بالواجب لا ولا وان كان ما يتوصل به الاخر اما كما اشرنا اليه في
مباحث الاوامر فاذا امكن الوصول الى الاسلام وما يتبعه بالجزم الحاصل من التقليد فيسقط اعتبار وجوب النظر التوصلي
الى الاسلام ويبقى اعتبار وجوب الاخر فمراد الشيخ من كون هذه الخطاء موضوعا انه لا يوجب اتصاف صاحبه بالفسق
وذلك مثل ان اخراج الماء من البئر لاجل الوضوء واجب توصلي عينا اذا انحصر الامر فيه على الظاهر فان اتفق ان المكلف
تكاهل عن ذلك فاذا باحد جاء بالماء عنده وتوضا به وصلى فلا مانع من القول بعدم المؤاخذة على تركه لذلك الواجب
وكذا قال بعدم المؤاخذة على تركه مع كونه واجبا لاجل تحصيل اليقين من حيث هو ايضا واستدل على مطلبه بالطريقة
المستمرة الجارية مجرى الاجماع كما اشار اليه المحقق ره وسنذكره ايضا فالحاصل ان الكلام في هذه المسئلة اما على نفس

البحث الثاني

الاصول في مقابل الفروع وامّا على خصوص الاصول التي هي دين الاسلام فخطاب كل المكلفين بالنظر والاجتهاد ليجتنبوا عن غير
الاسلام ويؤول الامر الى الاسلام وخطاب المسلمين خاصة به لاجل تحصيل اليقين والفلاح عن الزلل وعدم الابتلاء لشائبة
الاديان وكذا الكلام في سائر الازمان بالنسبة الى الدين المتمّ فيه فقولهم يجب الاجتهاد في اصول الدين معناه تحصيل اثبات جميع اصل
مع قطع النظر عن دين خاص وطريقة خاصة وان كان غايته ما يؤول الى ما هو الحق المطلوب وقولهم يجب العلم باصول الدين معنى
يختص باصول الاسلام وكذا كل دين متمّ في زمانه الخاص به وقولهم ترك هذا الواجب معفو وهذا الخطاء موضوع معنى خصوص
ايضا بالاسلام بل باخص منه فان اراد الشيخ ره من وضعه والعفو عنه في الآخرة ايضا فلا بدّ ان يقول ان ترك هذا الواجب صغيرة
يكفرها ترك الكبائر وان اراد العفو عنه في الدنيا بمعنى انه يقبل شهادة صاحبه ويتصف بالعدالة وان كان فاعلا للكبيرة نعم
غير تائب والظلم انه اراد المعنى الاول هذا ان اردنا من لفظ الخطاء المعصية وان اردنا الخطاء مقابل العمد فيختص الكلام بالغافلين
من المقلدين وهو الغالب فيهم ولكنه لا يلائم الاستدلال لطريقة العلماء وخلاف ظاهر كلام الشيخ ايضا كما ستعرف وان كان في
بعض كلماته تصريح بعدم المؤاخذة عن اخذ الدين بالتقليد جهلا اذا وافق الحق كما سنذكره ايضا هذا غاية توجيه كلام الشيخ
واقول الذي ينبغي للعدة تماما يناسب ما نقله المحقق موضعان الاول ما ذكره في ذكر صفات المفتي والمستفتي فانه بعد ما
ذكر عدم جواز التقليد في الاصول واستدل على جواز التقليد في الفروع بالطريقة المستمرة وعمل اصحاب الائمة وتقرير الائمة لهم
على ذلك واورد على نفسه ان طريقتهم ايضا كان تقرير المقلدين في الاصول على تقليدهم وعدم قطع الموالاة عنهم وعدم النكير عليهم
واجاب عنه قال ان الذي يقوى في نفسي ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مؤاخذ به وانه معفو عنه
وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لاني لم اجد احدا من الطائفة ولا من الائمة قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد
مثل اعتقادهم وان لم يستند ذلك الى حجة عقل او شرع وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يأمن ان
يكون جهلا وذلك لا يؤدي الى شيء من ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم ابتداء ان ذلك سائغ له فهو خائف من الاقدام
على هذا القول ذلك ولا يمكن ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه انما يمكنه ان يعلم ذلك اذا عرف الاصول وقد
فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب فيكون مغترا باعتقاد ما لا يأمن كونه جهلا او باستدامته وانما يعلم ذلك
ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا احوالهم وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولا يسوغ
لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك يخرجه من باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب ان شاء الله واقول تمام
ذكرنا ان لا يجوز التقليد في الاصول اذا كان للمكلف طريق الى العلم به اما على جملة او تفصيل ومن ليس له قدرة على ذلك اصلا
فليس بمكلف وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة بحال والموضع الثاني ما ذكره في بحث اخبار الآحاد قال فان قيل كيف تعولون
على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية الى ان قال واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح
الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه
على ان ما اشاروا اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقول جماعة اهل العدل في
كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة
صناعة وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلنا في اصحاب الجمل الى آخر ما ذكره واقول يرد على الشيخ ره امور الاول
ان كلامه مستلزم للقول بان الاستدلال واجب آخر والمعرفة واجب آخر وليس التكليف هو المعرفة الحاصلة بالاستدلال كما يظهر
من الاخبار ويمكن دفعه بان الشيخ يلتزم ذلك ولا يلزم من القول به مخالفة الاجماع ولا الدليل القاطع والثاني ان وضع خطاء
مقلدة اهل الحق دون غيرهم يستلزم الظلم والقبح لان المقلدين ان كانوا غافلين عن وجوب النظر والاستدلال ومطمئنين بما

اخذوه عن ابائهم فكلهم متساوون في نفي العقوبة لئلا يلزم الظلم فلا مؤاخذة على مقلدة غير اهل الحق كما اشار اليه الشيخ في آخر كلامه
الاول لمقلدة اهل الحق وان كانوا متفطنين لوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم متساوون في ظلمهم الاختياري ايضا
بالعرض والفعل الاضطراري لا يصير منشأ لثواب وعقاب بالاتفاق فان قيل الميل الى دين الاسلام نقل اخبار من مقلدة اهل الحق
اخذ الحق باختيارهم لا بالاضطرار قلنا ليس هذا الاختيار الا من حسن ظن بهم واختيار جعل حسن الظن مناطا للاختيار
مشترك بين الفريقين فما وجه جعل ذلك في حقهم موجبا للخلود في الجنة وفي حق الاغيار موجبا للخلود في النار اذ الفريقان
كلاهما بعد التفطن لوجوب النظر والاستدلال اما يبقيان على اطمئنانهما السابق او يتزلزلان فينشأ بقاء كل منهما على الحال
السابق في الاول وهو بقاء الاطمينان الحاصل من حسن الظن الموجود فيهما فيلزم التساوي وفي الثاني تقصيرهما وعدم الاعتنا
بامر دينهما متساو وبان صيرايضا والاصابة الاتفاقية لا يعتد بها مع انه لا يوجب اصابة لسبب التزلزل والقول بان الكفر هو
الموجب لدخول النار لا عدم الاسلام وغاية الامر هنا عدم الاسلام في جانب المقلد للحق غير وجيه لانا مع قطع النظر عن ان الكفر
هو عدم الاسلام لا امر وجودي كما ذكره الاكثر نقول ان الكفر في جانب الفريق الآخر ايضا غير متحقق لتزلزله فغايته عدم الاسلام
وعدم الكفر وان اراد الشيخ ره انه لا يضر بالعدالة وقبول الشهادة وهو من الاحكام الوضعية التي لا دخل لها للثواب والعقاب
فهو مع انه غير ظاهر كلامه لا يصح ايضا اذ العدالة مبتنية على عدم الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة المستلزم للعقاب الثالث
ان ما ذكره من تقرير الائمة والعلماء اياهم على تقليدهم يستلزم عدم النهي عن المنكر فان كان مراده من وجوب الاستدلال
السنة المؤكدة فهو لا يلائم ظاهر ما اختاره من الوجوب في هذا البحث ولا يلائم العفو والوضع وان اراد الوجوب المصطلح فلازمه
ان ترك الواجب مما يجب النهي عنه عن الائمة والعلماء وان كان المكلف جاهلا وغافلا لان فائدة النبي ص والامام والعالم
هو تكميل نفوس العامة وهو لا يتم الا بالابلاغ فكيف يسكت الائمة والعلماء عن ذلك مع الغفلة والجهالة فضلا عن التفطن
والتنبيه وبهذا يظهر ضعف ما دفع ره عن نفسه من لزوم الاغراء بالجهل ايضا الرابع ان اجماعهم على عدم قطع الموالاة
بل وقبول الشهادة لا يدل على ان ترك هذا الواجب غير مضر فلعله كان لتجويزهم التقليد واكتفائهم بالاطمينان الحاصل منه
سلمنا لكنه لعله كان لمعرفتهم من حالهم انهم يعلمون الادلة الاجمالية الممكنة حصولها لاغلب الناس كما مر في حكاية العجوز و
الاعرابي وهناك وجوه اخر من الاحتمالات لقبول الشهادة وعدم قطع الموالاة لا يمكن معها دعوى الاجماع على ان القبول من
جهة العفو والوضع مثل ان القضاة كانوا يعملون بعلمهم بالواقعة او باقتران شهادتهم بما يفيد القطع من القرائن او من جهة خوف
او تقية او نحو ذلك ولا حجة فيما نقله الا اذا ثبت به اجماع واني له باثباته الخامسة ان ما ذكره من وضع الخطاء لا بد ان
يختص بالعدل التارك للكبائر والا فلا معنى للوضع ويرجع الى عدم كونه معصية وهو عدول عن القول بعدم جواز التقليد
فاطلاق القول بالوضع محل نظر واما المحقق ره ففي كلامه اشارة الى الميل الى مذهب الشيخ وفي كلامه مناقشات لا يهمنا
ذكرها والاستدلال الاخير المذكور في كلامه غير صحيح فان حكم النبي ص باسلام الاعرابي وعدم الزامه بالاستدلال لا يدل على
عدم وجوب الاستدلال لا على العفو وايضا ربما كان ذلك لاجل معرفته من حال الرجل بانه كان من الدليل اما من جهة عقله او
من ملاحظة معجزاته او غير ذلك وايضا قد بينا سابقا ان الحكم بالاسلام له معنيان احدهما لا يتوقف على الاذعان فضلا عن
الاستدلال فلعل الاكتفاء كان لادخاله في زمرة المسلمين او لاتمام شيء بايمانه وتثبيته وتشديده على التدريج حسب ما اقتضاه
المصالح وحاصل تفصيل احوال المكلفين ان الجاهل والغافل راسا او في كيفية الاخذ بالاجتهاد معذور ولا فرق فيه بين المحق
وغيره والفرق بينهما مخالف لقواعد العدل وللآيات والاخبار وقد بينا سابقا وذكرنا ان الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا
لا ينافي عدم تعذيبهم على الكفر في الآخرة فهم في الآخرة من المرجون لامر الله فلعله يكلفهم في الآخرة ويعامل معهم بوفق

الاصول في مقابل الفروع وامّا على خصوص الاصول التي هي دين الاسلام فخطاب كل المكلفين بالنظر والاجتهاد ليخرجوا عن غير الاسلام ويؤول الامر الى الاسلام وخطاب المسلمين خاصة به لاجل تحصيل اليقين والفلاح عن الزلل وعدم الابتلاء لسائر الاديان وكذا الكلام في سائر الازمان بالنسبة الى الدين المطلق فيه وقولهم يجب الاجتهاد في اصول الدين معناه يجب لجميع اهل الديانات مع قطع النظر عن دين خاص وطريقة خاصة وان كان غايته ما يؤول الى ما هو الحق المطلق وقولهم يجب العلم باصول الدين معنى يختص باصول الاسلام وكذا كل دين مطلق في زمانه الخاص به وقولهم ترك هذا الواجب معفو وهذا الخطاء موضوع معناه مخصوص ايضا بالاسلام بل باخص منه فان اراد الشيخ ره من وضعه والعفو عنه في الآخرة ايضا فلا بد ان يقول ان ترك هذا الواجب صغيرة يكفرها ترك الكبائر ولذا اراد العفو عنه في الدنيا بمعنى انه يقبل شهادة صاحبه ويتصف بالعدالة وان كان فاعلا للكبيرة مع غير تائب والظاهر انه اراد المعنى الاول هذا ان اردنا من لفظ الخطاء المعصية وان اردنا الخطاء مقابل العمد فيختص الكلام بالغافلين من المقلدين وهو الغالب فيهم ولكنه لا يلائم الاستدلال بطريقة العلماء وخلاف ظاهر كلام الشيخ ايضا كما ستشير وان كان في بعض كلماته تصريح بعدم المؤاخذة عن اخذ الدين بالتقليد جهلا اذا وافق الحق كما سنذكره ايضا هذا غاية توجيه كلام الشيخ واقول الذي اثبته في العدة مما يناسب ما نقله المحقق موضعان الاول ما ذكره في ذكر صفات المفتي والمستفتي فانه بعد ما ذكر عدم جواز التقليد في الاصول واستدل على جواز التقليد في الفروع بالطريقة المستمرة وعمل اصحاب الائمة وتقرير ائمتهم على ذلك واورد على نفسه ان طريقتهم ايضا كان تقرير المقلدين في الاصول على تقليدهم وعدم قطع الموالاة عنهم وعدم النكير عليهم واجاب عنه قال ان الذي يقوى في نفسي ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مؤاخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لاني لم اجد احدا من الطائفة ولا من الائمة قطع موالاة من يسمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يستند ذلك الى حجة عقل او شرع وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يأمن ان يكون جهلا وذلك لا يؤدي الى شيء من ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم ابتداء ان ذلك سائغ له فهو خائف عن الاقدام على هذا القول ولذلك ولا يمكن ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه انما يمكنه ان يعلم ذلك اذا عرف الاصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب فيكون مغرا باعتقاد ما لا يأمن كونه جهلا او باستدامته وانما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا احوالهم وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولا يسع لهم ذلك الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك يخرجه من باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب ان شاء الله واقول مما ذكرنا ان لا يجوز التقليد في الاصول اذا كان للمكلف طريق الى العلم به اما على جملة او تفصيل ومن ليس له قدرة على ذلك اصلا فليس بمكلف وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة بحال والموضع الثاني ما ذكره في مبحث اخبار الآحاد قال فان قيل كيف تعولون على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية الى ان قال واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان من اشاروا اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقول جماعة اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلنا في اصحاب الجمل الى آخر ما ذكره واقول يرد على الشيخ ره امور الاول ان كلامه مستلزم للقول بان الاستدلال واجب آخر والمعرفة واجب آخر وليس التكليف هو المعرفة الحاصلة بالاستدلال كما يظهر من الاخيرين ويمكن دفعه بان الشيخ يلتزم ذلك ولا يلزم من القول به مخالفة الاجماع ولا الدليل القاطع والثاني ان وضع الخطا في مقلدة اهل الحق دون غيرهم يستلزم الظلم والقبح لان المقلدين ان كانوا غافلين عن وجوب النظر والاستدلال ومطمئنين بما

اخذوه عنه ايضا كيف فكلهم متساوون في العقول لئلا يلزم الظلم فلا مؤاخذة على مقلدة غير اهل الحق كما اشار اليه الشيخ في آخر كلامه الاول لمقلدة اهل الحق وان كانوا متفطنين لوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم متساوون في ظلمهم الاختياري ايضا بالعرض والفعل الاضطراري لا يصير منشأ للثواب والعقاب بالاتفاق فان قيل الميل الى دين الاسلام فعل اختياري فمقلدة اهل الحق اخذوا الحق باختيارهم لا بالاضطرار قلنا ليس هذا الاختيار الا من جهة حسن ظنهم بهم واختيار جعل حسن الظن مناطا للاختيار مشترك بين الفريقين فما وجه جعل ذلك في حقهم موجبا للخلود في الجنة وفي حق الاغيار موجبا للخلود في النار اذ الفريقان كلاهما بعد التفطن لوجوب النظر والاستدلال اما يبقيان على اطمينانهما السابق او يتزلزلان فيه فمنشأ بقاء كل منهما على الحال السابق في الاول وهو بقاء الاطمينان الحاصل من حسن الظن الموجود فيهما فيلزم التساوي وفي الثاني تقصيرهما وعدم الاعتنا بامر دينهما متساويان فيه ايضا والاصابة الاتفاقية لا يعبد بها مع انه لا يبوح اصابته لسبب التزلزل والقول بان الكفر هو الموجب لدخول النار لا عدم الاسلام وغاية الامر هنا عدم الاسلام في جانب المقلد للحق غير وجيه لانا مع قطع النظر من ان الكفر هو عدم الاسلام لا امر وجودي كما ذكره الاكثر نقول ان الكفر في جانب الفريق الآخر ايضا غير متحقق لتزلزله فغايته عدم الاسلام وعدم الكفر وان اراد الشيخ ره انه لا يضر بالعدالة وقبول الشهادة وهو من الاحكام الوضعية التي لا دخل فيها للثواب والعقاب فهو مع انه غير ظاهر كلامه لا يصح ايضا اذ العدالة مبتنية على عدم الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة المستلزم للعقاب الثالث ان ما ذكره من تقرير الائمة والعلماء اياهم على تقليدهم يستلزم عدم النهي عن المنكر فان كان مراده من وجوب الاستدلال السنة المؤكدة فهو لا يلائم ظاهر ما اختاره من الوجوب في هذا البحث ولا يلائم العفو والوضع وان اراد الوجوب المصطلح فلا بد ان ترك الواجب مما يجب النهي عنه عن الائمة والعلماء وان كان المكلف جاهلا وغافلا لان فائدة النبي ص والامام والعالم هو تكميل نفوس العامة وهو لا يتم الا بالابلاغ فكيف يسكت الائمة والعلماء عن ذلك مع الغفلة والجهالة فضلا عن التفطن والتنبه وبهذا يظهر ضعف ما دفع به عن نفسه من لزوم الاغراء بالجهل ايضا الرابع ان اجماعهم على عدم قطع الموالاة بل وقبول الشهادة لا يدل على ان ترك هذا الواجب غير مضر فلعله كان لتجويزهم التقليد واكتفائهم بالاطمينان الحاصل منه سلمنا لكنه لعله كان لمعرفتهم من حالهم انهم يعلمون الادلة الاجمالية الممكنة حصولها لاغلب الناس كما مر في حكاية العجوز والاعرابي وهناك وجوه اخر من الاحتمالات لقبول الشهادة وعدم قطع الموالاة لا يمكن معها دعوى الاجماع على ان القبول من جهة العفو والوضع مثل ان القضاة كانوا يعلمون بعلمهم بالواقع او باقتران شهادتهم بما يفيد القطع من القرائن او من جهة التوبة او التقية او نحو ذلك ولا حجية فيما نقله الا اذا ثبت به اجماع وانّى له باثباته الخامس ان ما ذكره من وضع الخطاء لا بد ان يختص بالعقل التارك للكبائر والا فلا معنى للوضع ويرجع الى عدم كونه معصية وهو عدول عن القول بعدم جواز التقليد فاطلاق القول بالوضع محل نظر وامّا المحقق ره ففي كلامه اشارة الى الميل الى مذهب الشيخ وفي كلامه مناقشات لا يهمنا ذكرها وان الاستدلال الاخير المذكور في كلامه غير صحيح فان حكم النبي ص باسلام الاعرابي وعدم الزامه بالاستدلال لا يدل على عدم وجوب الاستدلال الا على العفو وايضا ربما كان ذلك لاجل معرفته من حاله ان ايمانه كان من الدليل اما من جهة عقله او من ملاحظة معجزاته او غير ذلك وايضا قد بيّنا سابقا ان الحكم بالاسلام له معنيان احدهما لا يتوقف على الاذعان فضلا عن الاستدلال فلعل الاكتفاء كان لادخاله في زمرة المسلمين او لاجل تتميم ايمانه وتثبيته وتشديده على التدريج حسب ما اقتضاه المصالح وحاصل تفصيل احوال المكلفين ان الجاهل والغافل راسا او في كيفية الاخذ بالاجتهاد معذور ولا فرق فيه بين المحق وغيره والفرق بينهما مخالف لقواعد العدل ولا ثابت الاخبار وقد بيّنا سابقا وذكرنا ان الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا لا ينافي عدم تعذيبهم على الكفر في الآخرة فهم في الآخرة من المرجون لامر الله فلعله يكلفهم في الآخرة ويعامل معهم بوفق

حالهم ح وكذلك ثبوت احكام الاسلام لمن اظهره وان لم يذعن به في قلبه ولم يتيقن به لا ينافي عذابهم في الآخرة وقد اشرنا ان اطلاق
كلام العلامة ره وغيره من العلماء لا يدل على عدم الفرق بين الغافل والجاهل ومما يشهد بذلك ان بعض المتكلمين صرح بان التكليف بالمعارف
انما يكون اذا امكن سواء وصل الى حد البلوغ الشرعي او تجاوز عنه بكثير ام لم يبلغ بعد وقال بعض الفقهاء ان وقت التكليف بالمعارف
هو البلوغ الشرعي للعبادات ويجب المبادرة بتحصيل المعارف في اول البلوغ وعن الشيخ ره ان التكليف بالمعارف في الذكر ان بلوغه هو
عشر سنين اذا كان عاقلا والاخبار الدالة على رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم دالة على ما ذكره بعض الفقهاء ومطابقة لاصل البراءة
وقد يستشكل في الفرق بين الذكور والاناث في البلوغ الحاصل بالسن مع انهن انقص عقولا واضعف نفسا وهذا الاشكال مشترك
اللزوم في الفروع والاصول والجواب ان التكليف انما هو دون الطاقة بل الوسع والفرق مع الطاقة والوسع لعله لكونهن احق
بتعجيل الحجر لنقصان عقولهن فعلمهن لعدم التكليف دعاهن الى المعاصي من الذكور ولان الذكور لكونهم اكثر مورداً للمحن والمشاق
واثقل احمالا لا يتحملون احمال الاناث وتكلفهم مؤونتهن لا بد لهم في تحصيل لذات في امر المعاش من فرصة ليكمل لهم فيه التجارب و
بالجملة ما يفعله الحكيم لا يخرج عن حكمة وان لم يبلغها عقولنا والحق والتحقيق ان مراتب الايمان مختلفة باختلاف استعداد
المكلفين وكل ميسر لما خلق له ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلفها الا ما آتاها ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن
بينة والآيات والاخبار الدالة على رفع التكليف عن الجاهل والغافل كثيرة ذكرنا شطرا منها في مباحث الادلة العقلية واما
غير الغافل والجاهل فعلى القول بعدم جواز التقليد ان كان مقلدا في الحق جازما به وعالما بوجوب النظر تاركا للاستدلال
مع الاصرار فهو مؤمن فاسق لا على قول الشيخ كما بينا والقول بالكفر كما يظهر من ظاهر العلامة ره وغيره بعيد غاية البعد ان اريد به
عدم الايمان الواقعي وان اريد به عدم اجراء حكم المؤمنين عليه في الدنيا فلا يصح جزما الا انه ليس ادنى من المنافق واما بدون الاصرار
والرجوع الى الاستدلال فلم يحكم بفسقه والحاصل ان المقلد الجازم على القول بعدم جواز التقليد ينبغي ان يكون مؤمنا يعامل
معه معاملة المؤمنين في الدنيا واما في الآخرة فيمكن ان يقول من جملة المرجون لامر الله كسائر المستضعفين المحتاجين للاكمال
في الفرق بينه وبين المقلد في الباطل ويمكن ان يحكم بعدم العذاب من جهة الايمان وهو مقتضى ما حققناه سابقا ولكنه يجري
في سائر الفرق ايضا واما المقلد في الحق الظان العالم بوجوب النظر الغير المصر فالظاهر انه يعامل في الدنيا معه معاملة المؤمنين وفي
الآخرة من المرجون لامر الله ايضا واما المقلد في الباطل الجازم اذا علم لوجوب النظر واصر في الترك عنادا فهو من اكفر الكفرة في
الدنيا والآخرة وكذلك هو كافر اذا لم يصر وان لم يعاند اذا لم يعلم بوجوب النظر فهو محكوم بالكفر في الدنيا ومرجو في الآخرة ومنه
يظهر حكم الظان واما القول بجواز التقليد فلا اشكال في ايمان القسم الاول من المقلد في الحق الجازم به لحصول المقصود
من الاطمينان بالعقائد الحقة التي بها كمال النفس من دون ملاحظة وجه حصولها اذ وجه الحصول لا ينحصر في البرهان والحد
وغيرهما وهو مقتضى اطلاقات الآيات والاخبار واما الظان كذلك فهو مسلم في الظاهر ومرجو في الآخرة واما المقلد الجازم
في الباطل من دون ظهور الحق ولا عناد فيجري عليه احكام الكفر في الدنيا كما مر ولكنه مرجو في الآخرة بعدم اتمام الحجة وكذلك
الظان واما المعاند المصر فهو كافر في الدنيا والآخرة جازما كان او ظانا هذا احكام المقلدين فلاحظها ولاحظ ما قدمنا
في المقدمة وفي تضاعيف الكلمات يظهر لك حكم الفسق والكفر والايمان في الجميع واما المجتهدون فالمشهور ان المصيب
في العقليات واحد والآخر مخطئ ثم وقد مر الاشارة الى الكلام فيه وسنبينه في القانون الآتي ان شاء الله تعالى الثالث
المراد باصول الدين هو اجزاء الايمان وهو عندنا خمسة وهي المعرفة بوجود الباري الواجب بالذات المستجمع لجميع الكمالات
المنزه عن النقائص ويرجع تفصيل هذا الاجمال الى الواجب لوجود العالم القادر المنزه عن الشريك والاحتياج وفعل
القبيح واللغو فيندرج في ذلك العدل والحكمة فلا حاجة الى افراد العدل الا انه لما كان الاهتمام به لذلك جعلوه احد الاصول

البحث الثالث

الخمسة

الخمسة ثم التصديق بنبوة نبينا ص وما جاء به تفصيلا فيما علم واجمالا فيما لم يعلم والظاهر انه لا يجب تحصيل العلم بالتفصيل في
تحقق الايمان وان كان قد يجب كفاية لحفظ الشريعة والمراد بالاذعان الاجمالي ان يوطن نفسه على ان كل ما لم يطلع
عليه مما جاء به يذعن به اذا اطلع عليه وهكذا الكلام فيما علم به اجمالا من التفاصيل ولم يعلم كيفيته مثل الحساب والصراط
والميزان وامثال ذلك فيكفيه الاذعان به في الجملة ولا يجب معرفة كيفيتها ولا الاذعان بالمعلوم بعد اليقين في كيفيتها من اخبار الآحاد
ثم ان المعاد الذي جعلوه احد الاصول الخمسة يمكن اندراجه فيما جاء به النبي ص خصوصا الجسماني وان قلنا بحكم العقل بثبوته في
الجملة كما هو الظاهر الواضح وقد اشار اليه الكلام الالهي حيث قال افحسبتم انما خلقناكم عبثا الآية فيمكن جعله احد الخمسة
بالاستقلال ايضا ولكن لا بخصوص الجسماني والروحاني لان العقل قاطع به في الجملة والشرع صادع بجسمانيته بالبديهة ثم الاذعان
بامامة الائمة الاثني عشر ع هذا اذا اردنا بيان ما يجب علينا اليوم وان جعلنا الكلام في اصول الدين مطلقا فلا يختص
الكلام بنبينا ص وائمتنا ع فان البحث عن وجوب النظر في الاصول لا يختص بدين دون دين وزمان دون زمان واما
النظر في جزئيات احوال النبي ص والوصي مثل كونهم معصومين وكون نبينا ص خاتم الانبياء ومبعوثا على الثقلين
وكذلك عصمة الائمة ع وكونهم منصوبين بالنص لا باختيار الناس وان علمهم لم يكن من اجتهاد وان انقراضهم بانقراض
الدنيا ونحو ذلك فيكفي فيه الاذعان الاجمالي بالمعنى المتقدم والظاهر ان الاكتفاء في الاسلام بالشهادتين انما هو لاندراج
غيرهما فيهما كما لا يخفى على المتامل سيما في اوائل الاسلام فقد يختلف الحال بالنسبة الى الاشخاص والاحوال ففي زمان النبي
كان التكليف الاولي هو الاقرار بالشهادتين وكان يحصل به الايمان لتضمنهما اجمالا لغيرهما مع عدم الحاجة لمعرفة
الوصي ح لكون المعاد من لوازم الاعتقاد بالرسالة وسائر العقائد كان يحصل لهم بعد ذلك بالتدريج ومن التامل
في ذلك يظهر حال زماننا ايضا بالنسبة الى الجزئيات المتعلقة بتمام الاصول الخمسة مثل معرفة التجرد وعدم امكان
الرؤية وعدم الجسمية وعينية الصفات وعدم كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وصفات النبي ص وصفات الامام ع وجزئيات
احكام ما بعد الموت وتفاصيل وقائع المعاد فلا يجوز الحكم بكفر من لم يجمع جميع المراتب في اوائل الامر حتى يتم عليه الحجة
ويظهر له الحق نعم انهم جعلوا وجوب الاذعان بضروريات الدين من اجزاء الايمان وانكارها كفرا ولا حاجة الى ذلك
بعد جعل الاذعان بما جاء به النبي ص واجبا والكلام في الاستدلال والنظر في هذا الجزء يرجع الى الاجتهاد في النبوة
اذ الدليل على حقية النبي ص وصدقه هو الدليل على حقية ما علم انه مما جاء به ولكن الاشكال في تحقيق ذلك وان الضروري
الذي يستلزم الكفر انكاره هو الضروري اما من باب الاعتقادات واما من باب الافعال والاعمال وقد وقع الاختلاف في
كثير منها واكثرها مذكورة في كتب الفقهاء متفرقا وقد يقع الاشكال في بعض ما فهم حكماء الاسلام والصوفية وادعوا
كون ما فهموه مطابقا للشرع والاشكال في مقامين احدهما ان ما فهموه مخالفا لما فهمه اهل الشرع السالكون على ظاهر
النصوص هل يوجب عدم كون ما اقتضاه الظواهر ضروريا ام لا والثاني انه على فرض كونه ما اقتضاه الظواهر بديهيا
لاهله هل يوجب تكفير من فهم خلافه ام لا ولما كان معيار التكفير في انكار الضروري هو تصديق النبي ص لانه ينكر ما
يعلم انه مما اخبر به فالم يعلم ان المنكر عالم بانه مما اخبر به لا يمكن تكفيره ومعرفة ان هذا الشيء مما يعرفه كل احد داخل في
الدين ايضا من المسائل الاجتهادية ولذلك اختلف العلماء في الضروريات فربما يدعي احدهم كون شيء ضروريا بعنوان
القطع والآخر يحكم بعدمه وربما يحكم بكونه خلاف ضروري وربما يقول بعضهم الاظهر ان هذا ضروري كتحريم تقبيل النساء
الاجانب والغلمان مع الشهوة وتحريم الجمع بين الاختين وكون الريح ناقضا للوضوء او يقول انه ضروري على احتمال
مثل حرمة منفعة القرض ورجحان مطلق صلة الرحم ورجحان السلام وجوابه فالحكم بكون شيء ضروريا من المسائل الاجتهادية

يجب على من يحكم بكفر احد من جهة انكار الضروري ان يعلم من حال المنكر انه عالم بانه من دين الرسول ص وينكره وهذا العلم اما
يحصل بالخصوص من حال المنكر او من اقراره او من جهة الحدس الحاصل بملاحظة حال المكلف وحال التكليف لا بان يكون لمن
الحدس قطعيا لئلا يبادر بتكفير مسلم سيما مع قولهم ادرؤا الحدود بالشبهات ثم اذا اظهر المنكر العذر واحتمل في حقه
الشبهة فلا اشكال وح نقول ان الاشتباه في كون المسئلة من دين النبي ص اما من جهة عدم الوصول اليه من جهة مانع من
عن الاسلام بسبب اسر او نحوه او عدم حصول العلم بسبب كون الاخبار آحادا واما من جهة عدم فهم ذلك من كلامه وان بلغ
الكلام حد التواتر والقطع فالاول مثل بعض خصوصيات المعاد وكيفيتها الواردة من جهة الاخبار الآحاد والمسائل الظا
لو كان اسيرا بين الكفار والثاني مثل كون المراد من جسمانية المعاد هو كونه من باب لعالم المثال المرئي في حال الرؤيا
كما يقوله الاشراقيون او كون المراد مما ذكره الشارع في بيان المعاد بلفظ الجنة والنار والحور والقصور والثمار هو التشبيه
والتقريب للافهام الظاهرة والا فالمراد في الحقيقة هو اللذات والآلام الروحانية الحاصلة للنفس بعد خراب البدن
بسبب ملكاتها الاعمال الحسنة والسيئة في دار الدنيا كما يقوله المشائيون ومثل كون المراد من الاخبار الدالة على حدوث
العالم هو الحدوث الذاتي اما الاول فلا اشكال لانه اذا لم يصل اليه يجب تقييد العلم واما الثاني فهو لمن له الفهم العظيم
والملكة الكبرى فان فرض لهم عدم التقصير في الاجتهاد واداهم النظر الى ذلك فلا يجوز تكفيرهم ولا هم يعذبون في
الآخرة بل لنا اما عدم التعذيب في الآخرة فللزوم الظلم على الله كما بيناه سابقا واما عدم التكفير وعدم ترتب
احكام الكفر عليهم في الدنيا فلان المعاد الذي هو احد الاصول الخمسة بالاستقلال هو مطلق المعاد الذي يمكن
ان يستدل عليه بالعقل القاطع او مع انضمام النقل المسلم من الشارع ايض واما خصوص الجسماني فالحكم بكفر منكره
انما هو من جهة استلزامه لانكار النبي ص بدعوى كونه ضروريا منه وان المنكر يعلم انه دينه وينكره وقد فرضنا عدم علمه
بذلك فان قلت انه مقصر في النظر بسبب ما اشرب في قلبه قواعد الحكمة وحسبانه من ضوابطهم فهو بسبب هذه
الشبهة لا يفهم ذلك من كلام النبي ص ويحمله على ما فهمه قلت مع ان هذا خلاف الغرض انما يستلزم ذلك فسقه من حيث
التقصير في فهم الكلام وعدم العلم على مقتضاه في العلم او العمل لا كفره المستند الى انكار ما قاله النبي ص مع علمه بانه مما
قاله والحاصل ان اصول الدين بعضها من اصول الدين بالاستقلال وبعضها من جهة ان انكاره يستلزم انكار اصل
اصول الدين فالايمان بالله والرسول واليوم الآخر في الجملة هو اصل الايمان ومن فروع هذه الاصول الايمان بما
علم صدوره من الله تعالى ورسوله علما كان او عملا ثم استمع لما يتلى عليك في تحقيق هذا المقام لئلا يختلط عليك
الامر في فهم ضروري الدين وحده ومعياره وملاحظة حاله مع ما دل العقل على خلافه فنقول ان الضرورة اما يحصل
بتواتر الاخبار الى ان يحصل البداهة او يحصل بالتسامع والتظافر واكثر اخبار البلدان والتلقي من قبل السلف
كما اشرنا في مبحث الخبر المتواتر وما بلغ الينا بالبداهة من دين نبينا اكثرها من باب القرائن والتسامع والتظافر فان علمنا
بوجوب صلوات الخمس في ديننا يحصل من ملاحظة فعل الناس ونسبتهم ذلك الى الدين وان لم ينقل هذه الطبقة من
سلفهم وهكذا الى زمان النبي ص على شرائط التواتر وان لم ينقله واحد بطريق واحد اليه ايضا فضلا عن التواتر
فكما ان الاعمال قد يصير ضروريا فقد يصير الاعتقادات ايضا ضروريا فنقول ان الامة عوامهم وخواصهم يقولون ان
بعد الموت حيوة وجنة ونارا وحورا وقصورا ويريدون به ما يفهمونه من ظواهره فاذا ضممنا هذا الى الظواهر
الواردة في الكتاب والسنة المتجاوزة حد الاحصاء والحصر يحصل لنا القطع بان ذلك دين نبينا ص فمن قال انه لا حيوة
بعد الموت ولا جنة ولا نار مع علمه بان هذا القول صادر من النبي ص فهو مكذب له جزما وهو كافر واما من يقول

ان كل

ان كل ما اخبره النبي ص حق لكن ما يفهمه العوام ويعتقدونه انما هو مطابق لبعض الخواص دون جميعهم وان هنا جمعا
كثيرا وجما غفيرا من الخواص يعتقدون بذلك اجمالا لكنهم يقولون ان المراد من تلك الظواهر التشبيه والتمثيل
كما تقدم وان ما فهمه العوام مطابقا لبعض الخواص لا حجة فيه لتجويزهم من وجهين الاول ان الحجة في فهم الكلام هو مطابقة
تفاهم المخاطبين ومقتضى الحكمة ان الرسول المبعوث على الكافة يتكلم على مستفاد الكافة وحملة الآيات والاخبار
جلهم بل كلهم كانوا يفهمون من تلك الظواهر ما هو الظاهر منها وينقلوه الى الطبقة الاخرى من غير تبيين ذلك منها ملقين
اليهم مقاصدها الى ان وصل الى ارباب التصانيف في الحديث ثم الينا فالحجة انما هو فهم حاملي تلك الآيات والاخبار طبقا فطبقا
والقول بان هؤلاء العلماء الصلحاء الفحول المتقين لم يكونوا اهلا لتلك الاسرار ولكنهم على مقتضى رب حامل فقه الى من هو افقه
منه قد حملوا هذه الظواهر الينا ونحن اهل الاسرار نحن مكلفون بما نفهمه منها محض دعوى خالية عن الدليل بل نشاهد ان كثيرا من
هؤلاء الاجلة اعظم شانا واعلى مكانا واكثر استعدادا من اكثر من يدعي انه من اهل هذه الاسرار ومع ذلك لم يعهد عندهم مما
ذكروه عين ولا اثر الثاني ان الحكمة في وضع الالفاظ هي افادة المعاني الحقيقية وارادة المجاز والبطون لا يصح الا مع نصب
القرينة فيرجع الكلام الى دعوى ما حكم عقولنا القاطعة وبراهيننا الساطعة قرينة وانما هو الذي دعانا الى حمل الظواهر على
ما اردناه وفيه ان هذا ليس قولا بالشريعة ومتابعة لها بل انما هو تفضل منهم على الشرع حيث لم يهملوا كلامه ولم يغلطوه
فذلك منهم منة عظيمة على الشرع فيرجع الكلام الى بيان ما اسسوه وتتميم ما ادعوه لا الى ان الشارع اراد هذا واراد ذلك
فان قام البرهان القاطع على شيء مما خالف الظواهر فحينئذ ايض متبعوه كما يؤول متشابهات بان الجبر والتشبيه ونحوهما عن
ظاهرها لكون قبح الظلم والتجسيم قطعيا يقينيا واما مثل قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة بعد قوله يحيي العظام وهي رميم فلا
برهان قطعي يدل على خلافه حتى يؤول والحاصل ان ما ورد في الشرع وان كان في نظر العقل ضعيفا غاية الضعف ما لم يجوز
العقل [illegible] احتمال الصحة وان كان في غاية الضعف يجب طرح ما عارضه من الادلة العقلية وان كان في غاية
القوة ما لم يبلغ حد اليقين وانى لهم باثبات اليقين في استحالة المعاد الجسماني او عذاب القبر وامثال ذلك وذلك لان
كون الشارع صادقا مسلم وكون هذه الظواهر هو مقتضى حكمة وضع الالفاظ ومقتضى البعث على الكافة فان قلت ان
حمل اللفظ على المجاز بالقرينة ايض مقتضى الوضع وطريقة العرب والقرينة هو ما تممناه من جهة العقل قلت ان كان ما
تممته مرجحا لارادة المجاز وان احتمل غيره حتى يحصل ذلك في مقابل ارادة الحقيقة ويقدم ذلك المرجح على مرجح الوضع فهذا
يؤول الى جعل الاصول من قبيل الفروع مبتنيا على الظنون والمرجحات وان قلت لا يحتمل غيره فالكلام معك في اثبات البرهان
على استحالة مقتضى الظاهر فان قلت نعم ولكن من اين يحصل لك اليقين من جهة الظواهر مع انك معترف بكونه ظاهرا فانت
ايض على ظن من دعواك قلت ان مقاصد هذه الظنون قد يفيد القطع مع قطع النظر عن ملاحظة العمل والاجماعات
المنقولة والطريقة المستمرة الحاصلة لارباب الدين بل ارباب سائر الاديان والملل وذلك كما يحصل العلم بالمراد في الاعمال كالصلوة
والحج وغيرهما فانها ايض مجملة لا يراد منها اسرار ومطالب خفية غير هذه الحركات التي يفعلها الناس فلعل المراد من الصلوة اظهار
العبودية ومن الركوع محض الخشوع والتضعضع ومن السجود اظهار الذلة وانه خلقنا من تراب فكما انا تلقفنا الامة الاخبار
والآيات الواردة فيها فافهمنا منها هذه الاعمال عاملين عليها الى زماننا هذا فحصل لنا القطع بالمراد منها فكذلك اخبار
عن سؤال القبر والحساب والكتاب والميزان والجنة والنيران والحاصل ان ما ورد في المعاد الجسماني من الآيات والاخبار والاجماع على ان
بحيث لا يحتمل انكارها الا مكابر والمنكرون بين قليلة منهم طريقتهم الى منكري الشرايع واتباع من حكماء يونان وامثالهم فالمنصف
المتامل اذا لاحظ الطريقة وارباها والمخالفة لها وطرائقهم لا يشتبه عليه ان ذلك لا يوجب قدحا ولا شوبا وذلك نظير

بلغت ل

ما اوقع شبهة في ان الارض متحرك والسماء ساكن في مقابل ما دل على حركة الافلاك من الحس والعقل والنقل بعد اللتيا والتي
فالكلام على هؤلاء هو ما تقدم من ان ما يختارونه من مخالفة اصول الدين اما من باب ما يؤول الى انكار احد الاصول بالذات كالنبوة
مثلا او الى انكار ما يستلزم انكاره مثل انكار ما اخبره النبي عالما بانه من النبي والاول مع التقصير مستلزم للكفر في الدنيا
والعذاب في الآخرة وبدون التقصير مستلزم للاول لا الثاني واما الثاني فمع عدم التقصير لا كفر ولا عذاب ومع التقصير لا
يستلزم الكفر ولكنه يوجب المؤاخذة والعذاب فلا بد لمن يحكم بكفر منكر الضروري من التامل التام حتى يظهر له الامر ولا
يختلط فان المقام محل الاشتباه ومن جملة موجبات الاشتباه في هذا المقام ان قولهم انكار الضروري كفر ليس بلفظ القرآن
ولا بلفظ الحديث حتى يرجع فيه الى الفهم العرفي ويقال ان كل مجتهد يظهر له ان الامر الفلاني ضروري الدين بمعنى انه مما لا يشتبه
على احد من اهل الدين ويحصل له الظن بذلك فيجب ان يعمل بظنه ويحكم بالكفر ولا يجب عليه التفحص عن الشخص الخاص المنكر له هل هو
مما يحتمل في حقه الشبهة ام لا بل هذا اللفظ معبر عما استفاده العقل من ان من انكر ما علم انه من النبي فهو منكر للنبي ولا يمكن
ان يتمسك بمثل ما يتوهم في الصورة الاولى بل لا بد هنا من العلم بكون الشخص منكرا لما اخبره النبي وهو لا يحصل الا بمعرفة حاله بالخصوص
اذ هو ليس من الالفاظ التي ورد بها الشرع حتى يكتفى فيه الظن بالمدلول كسائر موضوعات الالفاظ ولا يحصل لان خبرا دل على ان الذي
واجماعهم المستفاد من كلامهم قابل للقدر المشترك بين الامرين والاجماع على اللفظ غير معلوم بل هذا اللفظ اسم لما في نفس الامر كما
هو التحقيق فما لم يظهر كونه كذلك فالاصل عدم ترتب الحكم عليه سيما مع قولهم ادرؤا الحدود بالشبهات وبالجملة الذي يحسم الاشكال
هنا بيان ان ظن المجتهد بان هذا ضروري مما لا يخفى على الامة يكفي في حكمه بتكفير من لا يعلم حاله بالخصوص منهم ولا بد من العلم بالكل
بالخصوص ولو من جهة ملاحظة القرائن من ملاحظة خصوص الشخص وخصوص البلد او الوقت والاصل ونفي العسر والحرج ودرء
الحدود بالشبهة بمقتضى اعتبار العلم واستقصاء الكلام في هذه المباحث له محل آخر لكنا اردنا ان نذكر بعضها ونبين بعض ما اهملوه
لئلا يفوتنا فوائده وعسى ان ينتفع بها اخواننا المؤمنين ويكون ذخرة لنا يوم الدين **فائدة** اعلم ان ضروري الدين
كما يستلزم انكاره الخروج عن الدين فضروري المذهب ايضا يستلزم انكاره الخروج من المذهب وهنا دقيقة لا بد ان ننبه عليها
وهو ان ضروري الدين قد يختلف باعتبار المذهب فيشتبه ضروري الدين بضروري المذهب كما لو ادعى الشيعة وجوب مسح الرجلين
ضروريا عن النبي فانكاره من الشيعة انكار لضروري الدين بخلاف مخالفيهم فتامل **فانون** اختلف العلماء في ان كل مجتهد
مصيب ام لا وحكم الاجتهاد في العقليات والشرعيات في ذلك مختلف وقد مرت الاشارة الى حال الاجتهاد في العقليات ونقول هنا ايضا
ان الجمهور من المسلمين على ان المصيب فيها واحد وادعى عليه الاجماع بعضهم وان النافي للاسلام مخطئ آثم كافر اجتهد ام لم يجتهد وخالف
في ذلك الجاحظ حيث قال انه لا اثم على المجتهد وان اخطأ لا نه لم يقصر بالغرض وزاد عليه عبد الله بن الحسن العنبري انه مصيب ايضا فان اراد
ادراك ما طابق الواقع فهو غير معقول للزوم اجتماع النقيضين في مثل قدم العالم وحدوثه وان اراد عدم الاثم فهو قول الجاحظ وان
اراد ان تكليفه على الظن بمعنى ان الحكم في الاصول الظن كالفروع فهو ايضا يرجع الى عدم الاثم قبل الظن ان مراد المخالف هنا من الاصابة
وعدم الخطاء انما هو اذا كان الخلاف في الاسلام مثل الجبري والعدلي والقائل بالرؤية وعدمها والا فلا يتصور تصويب اليهود
والنصارى المسلمين اقول اذا كان المراد من الاصابة عدم الاثم فلا يلزم ذلك لما مر منا الاشارة بل لا يصح القول بالاصابة
بمعنى ادراك ما في نفس الامر وقد عرفت التحقيق في المسئلة وان غير المقصر لا اثم عليه وان اخطأ الحق وان قلنا يجري عليه حكم الكفار
عليه ان اخطأ الاسلام احتج الجمهور بان الله كلفهم بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة وجوابه
منع التكليف بالعلم مطلقا ان اريد اليقين بل يكفي ما هو اليقين عنده بل يكفي مطلق الجزم الذي يطمئن به النفس ولازم قول من كان
يكتفي بالظن كالمحقق الطوسي وغيره ان يكتفي به في غير الاسلام ايضا بالنظر الى المؤاخذة وعذاب الآخرة وان لم يكن الاكتفاء

جهة نفي

جهة نفي احكام الكفر لئلا يلزم الظلم على الله وان نجعل الغاية في التكليف هو زوال الخوف وعدم احتمال البطلان فينادي فيه
الاجتهاد المطابق للواقع وغيره والحاصل انه لا دليل على كون الكافر المجتهد في دينه مع عدم تقصيره مستحقا للعقاب دون المسلم
مع تساويهما في المشقة والاجتهاد كما اشرنا سابقا ويشكل المقام من جهة دعوى الاجماع من الخاصة والعامة كالشيخ والشهيد الثاني
وغيرهما وابن الحاجب على استحقاق عذاب الكافر والمؤاخذة في الآخرة ومن يتبعه ومن جهة ما ذكرنا من البرهان العقلي ويمكن دفع
هذا الاشكال بان يقال مراد من ادعى الاجماع انما هو في حال العلماء الفضلاء المجتهدين المطلعين على ادلة المسائل تفصيلا
على التفصيل لا مطلق من يجتهد في دينه وان كان عاميا ودعوى ان المجتهد الكامل لا يخفى عليه الحق لو خلى نفسه ولم يقصر في
من الصواب بل هي دعوى صحيحة في اغلب تلك المسائل ويشهد بذلك انهم يذكرون هذه المسئلة مع مسئلة التصويب والتخطئة
في الفروع في مبحث واحد ولكن يرد عليه ان الدليل الذي ذكروه من ان الله نصب عليه الدليل يشمل العامي والمجتهد وكلما ذكروه
من وجوب النظر والاجتهاد في مسئلة وجوب النظر يشمل العامي والمجتهد فيلزم ان يكون الناظر من العوام ايضا آثما لانه لا يمكن
ان يخفى عليه الحق فهو مقصر وانت خبير بان هذا الكلام في حق اكثر العوام وفي اكثر مسائل اصول الدين مجازفة كما ذكرنا
في القانون السابق ولو سلم حصول الكفر وترتب آثاره في الدنيا فلا نسلم الاثم مع عدم التقصير وقد يستدل بقوله تعالى والذين
جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فاليهودي اذا جاهد في الله سبحانه الى الاسلام فاذا لم يهتد يظهر انه مقصر اقول المراد
بكلمة فينا في حقنا والمجاهدة مفاعلة مستلزمة الاثنين وحملها على الجد والاجتهاد مجاز لا يصار اليه الا بدليل فالمعنى والله
يعلم الذين يدافعون الخصماء من شياطين الانس والجن والوهم والخيال والكفار والمحاربين ايضا في حقنا لنرشدنهم الى
ولنعيننهم على دفاع الاعداء بايضاح الحجة والبرهان واعلاء السيف والسنان او لنعمن عليهم بهداية سبلنا الخاصة الموصلة
الى مراتب من القرب لا يصله جهدهم بدون اعانتنا او لنكثرن لهم هداية جميع السبل ولنجمعن لهم السبل التي لم يجدوا اليها
مع ما هدوا اليها فلا دلالة في الآية على مراد المستدل وظاهر الآية ان حقنا اعم من حق الله نفسه وحق نبيه فالجهاد في
الدفاع عن مسئلة نبوة نبينا بعد ثبوته هو دفاع عن حق الله فلا يرد ان نفي الاجتهاد في مطلق النبوة للنصارى واليهود
مجاهدة في الله ودفاع من حق الله نعم انما يصح ذلك في حقهم اذا كان دفاعهم من انكر مطلق النبوة لا اثبات نبوة موسى وعيسى
بنبوة محمد مع ان كلمة جاهدوا ان كان بمعنى الاجتهاد ايضا يلزم ان يكون المراد الدفاع عن حق الله ومن ثبت اليه بعد المعرفة
واليقين لا حال الشك واول النظر والتردد مع ان علي بن ابراهيم قال في تفسيره في معنى جاهدوا فينا صبروا وجاهدوا مع
رسول الله لنهدينهم سبلنا اي لنثبتنهم مع ان دعوى ذلك في جميع مسائل الاصول مثل التجرد وعينية الصفات والقدم
والحدوث وغيرها في غاية البعد مع ان الكلام يجري في مسئلة جواز العمل بالظن في الاصول وعدمه ووجوب النظر وعدمه
فان العلماء قد اختلفوا فيه فلا بد للمتكلم في هذه المسئلة من الاعتقاد باحد الطرفين فان قلنا ان المجتهدين المختلفين فيه
كلاهما مصيب يلزم اجتماع النقيضين وان قلنا احدهما مخطئ آثم لان الله تعالى قال لنهدينهم سبلنا فمن لم يصب فهو
مقصر آثم فلا بد ان يقول جمهور علمائنا ان المحقق الطوسي والمحقق الاردبيلي ومن تبعهما آثمون مقصرون او بالعكس وبعد
هذا البحث في الفروع وعدم انطباق الآية اظهر من ان يخفى والقول بان السبيل هاهنا هو ما يستقر عليه ظنه مع انه يمكن
جريانه فيما نحن فيه كما اشرنا سابقا في غاية البعد وسيجيء الكلام في الفروع واحتج الجمهور ايضا باجماع المسلمين على قتال
الكفار وعلى انهم من اهل النار وانهم كانوا يدعونهم بذلك الى النجاة ولا يفرقون بين معاند ومجتهد وخال عنهما
والجواب عن ذلك يظهر مما مر اذ الجهاد مع الكفار وقتلهم من الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا وهو لا يستلزم تعذيب غير
المقصر منهم في الآخرة واما الاجماع على انهم من اهل النار فنمنع الاجماع في غير المقصر للزوم الظلم عليه تعالى واما

ظواهر الآيات والاخبار الدالة على ذلك فالمبادر منها المعاندون والمقصرون بل هو الظاهر من الكفر كما اشرنا ويؤيد ذلك قول
امير المؤمنين ع في الخطبة الثانية ليوم الجمعة المروية في الفقيه اللهم عذب كفرة اهل الكتاب الذين يصدون عن سبيلك ويجحدون
اياتك ويكذبون رسلك واما حجة الجاحظ فهو ما مر من انه غير مقصر وقد يستدل له ايضا بان تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف
ما لا يطاق فان المقدور انما هو النظر وترتيب المقدمتين واما الاعتقاد بالنتيجة فهو اضطراري لا يمكن التكليف عليه
وهذا الاستدلال ضعيف فان التكليف بما لا يطاق اذا نشاء عن سوء الاختيار الحاصل ههنا بالتقصير على فرض التقصير لم
يثبت استحالته هذا حال العقائد التكليفية العقلية الاصلية واما الفرعية من العقائد العقلية كقبح الظلم والعدوان
ووجوب رد الوديعة واداء الدين واستحباب التفضل والاحسان التي يستقل بها العقل فقالوا ان المصيب منها واحد جزما ايضا
وان المخالف فيها اثم كما صرح به الشيخ في العدة وهذا في حق المجتهدين ليس ببعيد كما ذكرنا بل ذلك مما لا يخفى الا على المستضعفين
من جهة العقل او المعاندين المقصرين ممن ينكر الحسن والقبح العقليين او يسلمهما ويعاند في خصوص مسئلة من تلك المسائل
من جهة داع وغرض والكلام في اصل مسئلة الحسن والقبح مثل ما نحن فيه ولو فرض عدم التقصير فالكلام فيه كما مر فالكلام
في امثال ذلك مع الجمهور في ان امثال ذلك هل هي مما يمكن ان يخفى على احد ام لا واما بعد امكان الاخفاء فلا معنى للحكم
بتعذيب من اختفى عليه بلا تقصير والكلام في الامكان وعدم الامكان هو ما مر من انه لا يبعد دعوى ذلك في حق المجتهدين
الكاملين لا مطلقا والكلام في ذلك نظير الكلام في تكفير منكر الضروري ويقع الاشكال في تعيين من يستحق التكفير والتاثيم
ومن لا يستحق وان الاصل ان المكلف مقصر او ان الاصل عدم التكفير والتعذيب حتى يعلم ذلك فراجع وتامل واما الفرعيات
الشرعية كالعبادات البدنية والمعاملات فقالوا ان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور
والظاهر ان مرادهم ان يكون على المسئلة دليل قطعي بحيث لو تفحص المجتهد لوجده جزما فعدم الوصول اليه كاشف عن
تقصيره وهو كذلك لو كان كذلك ويختلف ذلك ايضا بحسب افهام المجتهدين فانه يحكم احد المجتهدين بان دليل هذه المسئلة قطعي
ويحكم الاخر بخلافه ويرجع الكلام فيه الى نظير ما ذكرنا في انكار الضروري واما فيما لم يكن عليه دليل قطعي مثل سائر المسائل
الاجتهادية بعد استفراغ الفقيه وسعه في الاجتهاد فلا اثم عليه وان اخطا بلا خلاف الا من بعض العامة ولكنهم
اختلفوا في التخطئة والتصويب فقيل لا حكم معين لله تعالى فيها بل حكمه تعالى فيها تابع لظن المجتهد وظن كل مجتهد فيها حكم الله
في حقه وحق مقلده وكل مجتهد مصيب لحكم الله عز اسمه وقيل ان لله تعالى في كل مسئلة حكما واحدا معينا والمصيب واحد و
من اخطاء فهو معذور ولا اثم عليه وهذا هو مختار اصحابنا على ما نسب اليهم العلامة ره في نه والشهيد الثاني ره
في التمهيد وغيرهما ولكن الشيخ قال في العدة والذي اذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين المتقدمين والمتاخرين
وهو الذي اختاره المرتضى ره واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله ره ان الحق في واحد وان عليه دليلا من خالفه كان
مخطئا فاسقا ولكن يمكن تاويل كلام الشيخ ره بما يرجع الى ما ذكره سائر الاصحاب كما يظهر من ملاحظة ما بعد هذا
الكلام لا نطيل بذكرها وحاصله ان ذلك اذا كان اجتهادهم بالقياس فيها والراي ثم القائلون بالتخطئة من العامة
اختلفوا فقال بعضهم ان الله لم ينصب دليلا على ذلك الحكم المعين وهو بمنزلة الدفين يعثر عليه من باب الاتفاق — الدفين
فله اجران ومن لم يصب فله اجر واحد على اجتهاده وقال بعضهم انه نصب عليه دليلا فقيل انه قطعي وقيل انه ظني والقائلون
بانه قطعي اختلفوا فالجمهور منهم على عدم الاثم وذهب بشر المريسي الى كون المخطئ اثما والقائلون بانه ظني اختلفوا فقيل
انه لم يكلف باصابة ذلك الدليل لخفائه وغموضه فالمخطئ معذور وقيل انه مامور بالطلب اولا فان اخطا وغلب
على ظنه شيء اخر يتقلب التكليف ويسقط عنه الاثم وذكروا لكل من الطرفين ادلة اكثرها طويل بلا طائل والحق ما ذهب

اليه اصحابنا ونذكر من الادلة عليه ما هو اقرب الى الصواب هو اصالة عدم التعدد والاجماع المنقول المستفيض
من اصحابنا وشيوع تخطئة السلف بعضها بعضا من غير نكير والقول بان مرادهم خطاؤهم في الاجتهاد التقصير
اولانهم لم يكونوا اهلا للاجتهاد بعيد وظاهر الايات الدالة على ثبوت حكم خاص لكل شيء في نفس الامر مثل قوله
تع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك الى اخر الايات الثلث وما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
فان حكم الشيء قبل الاجتهاد مما يحتاج اليه فلا بد من بيانه في الكتاب والسنة وما ورد عن النبي ص انه قال اذا اجتهد الحاكم
فاصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد قال بعض الاصحاب وهذا وان كان خبرا واحدا الا ان الامة تلقته بالقبول
ولم يجعله رادا والاخبار الدالة على ان لله في كل واقعة حكما حتى ارش الخدش ولا يبعد تواترها وخصوص قول امير
المؤمنين ع في نهج البلاغة في ذم اختلاف العلماء في الفتيا قال ع ترد على احدكم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برايه
ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة عند الامام الذي استقضاهم فيصوب اراءهم
جميعا والههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد افامرهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام — ونبيهم نـ
انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما
فقصر الرسول ص عن تبليغه وادائه والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء الى اخر ما ذكره ع — عن نـ
ثم ان وجه الجمع بين ما ذكره وما نتعقله في امثال هذا الزمان هو ان كلامه ع على العاملين بالقياس والراي لا
بالكتاب والسنة والى هذا يشير اخر كلام الشيخ ره في العدة ويفيده ما نقلنا من المذهب عن مشايخ الامامية وان مراده ع
انه لا يجوز التعدد في حكم الله الواقعي وان امكن على الظاهر بالنسبة الى المعذورين في زمان الحيرة والاضطرار او بسبب الغفلة
في فهم السنة والكتاب في زمان الحضور ايضا فان المختلفين المجتهدين بسبب تفاوت الافهام يسند كل منهم الحكم الى الله ورسوله
لا الى الراي والقياس وان الخطاء في ذلك معذور وقد ذكرنا في مباحث اخبار الاحاد والكلام على حجية ظن المجتهد بعض
ما يوضح المقام فراجع ولاحظ ثم قد استدل على التخطئة بلزوم بطلان التصويب من صحته لان القائلين بالتخطئة يعلمون
التصويب على التصويب فهذا الاجتهاد صحيح فيكون التصويب باطلا وهو توهم لان الكلام في الفروع والتصويب
اصول الفقه او الكلام وقد مر نظيره في التجزي وغيره ثم ان الشهيد الثاني ره ذكر في التمهيد المسئلة فروعا يتبع
في بعضها غيره كالمحقق البهائي ره منها ان المجتهد في القبلة اذا ظهر خطاؤه هل يجب عليه القضاء ام لا والنص
عندنا وجوب الاعادة ان علم في الوقت لا في خارجه مطلقا ولنا قول اخر ان المستدبر يعيد مطلقا وهذا كله مبني على ان
المجتهد قد لا يكون مصيبا ومنها لو صلى خلف من لا يرى وجوب السورة او التسليم او نحو ذلك ولم يفعله او فعله على وجه
الاستحباب حيث يعتبر الوجه في صحة الاقتداء به قولان مرتبان ويبتنى على القول بالتخطئة عدم الجواز ومنها انقاض
المجتهد حكم مجتهد اخر يخالفه في ماخذ الحكم وفي جوازه ايضا وجهان مرتبان اقول وعندي في هذه التفريعات تامل
فان القضاء والاعادة انما يثبتان بفرض جديد كما حققناه في محله وسقوطها لا يدل على كون ما وقع على خلاف الحق
صوابا بل قد يكون لعلة دليل اخر بعد الوقت الاول ولاجزاء ما كان حكم الله الظاهري في حقه فلا اعادة تدل على التخطئة
ولا عدمها على التصويب اذ لا منافاة لكون الخطاء في القبلة يوجب القضاء مع كون الصلوة مع الخطاء فيها صوابا والمسئلة
القول بالتصويب لصحة الاقتداء بمن يخالفه في الراي ثم فان الواجب على الماموم ان يتمسك بصلوة صحيحة عنده لا صحيحة عند
غيره ويلزم على هذا ان يجوز لمن يرى وجوب فري الاوداج الاربعة في الذبيحة اكل الذبيحة التي قطع حلقومها فقط من يرى حلها
بذلك ويجوز للمجتهد المقلد لمجتهد اخر يخالفه تقليده عموما الى غير ذلك معنا انفاذ الحكم الخاص المخالف لرايه وجواز انفاذ الحكم

الحكام المخالف لرايهم والكلام في امضاء القضاء السابق غير ما نحن فيه وهو لا يستلزم ان يكون ذلك من باب التصويب لعله لما ذكرنا
قال صاحب المعالم في اخر المبحث وكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التاثيم كثير طائل **قانون** يتوقف الاجتهاد وكما
على امور اما ما يتوقف عليه تحققه فهو امور الاول والثاني والثالث العلم بلغة العرب والصرف والنحو فان الكتاب والاحاديث عربيان
يعرف اصل مفردات الكلام من علم اللغة ويضاربها الموجبة لتغيير معانيها بالمضي والاستقبال والامر والنهي وغيرها من الصرف
ومعانيها التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل اللفظية والمعنوية مع المعمولات من علم النحو والعلم بالمذكورات اما بان يكون المجتهد صاحب
اللغة كالمستمعين للخطابات الحاضرين مع النبي صلى الله عليه وآله والائمة من اهل اللسان او بسبب التعلم من افواه الرجال وممارسة كلامهم بحيث يحصل
الاطلاع او بالرجوع الى الكتب المؤلفة فيها فلا وجه لما يتوهم ان العربي القح لا يحتاج الى علم الصرف والنحو واللغة اذ يمكن تحصيل معرفة
مراد النبي والائمة بتتبع كلماتهم ومزاولتها اذ المراد من القول بتوقف الاجتهاد على تلك العلوم هو معرفة مسائلها التي يتوقف الفهم
عليها باي نحو حصل مع ان كثيرا من العلماء المتبحرين الممارسين من العرب ايضا ربما يحتاجون الى مراجعة الكتب التي ألفوها في هذه
العلوم فضلا عن غيرهم خصوصا في بعض الالفاظ الرابع علم الكلام لان المجتهد يبحث عن كيفية التكليف وهو مسبوق بالبحث عن معرفة
نفس التكليف والمكلف فيجب معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشرع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما
يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل ولو اجمالا والتحقيق ان العلم بالمعارف الخمسة واليقين بها لا دخل له
في حقيقة الفقه نعم هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده فاذا فرض ان كافرا عالما استفرغ وسعه في الادلة على ما هي عليه واستقر رايه
على شيء على فرض صحة هذا الدين ثم امن وتاب وقطع بانه لم يقصر في استفراغ وسعه شيئا فيجوز العمل بما فهمه ولا ريب ان محض التوبة و
الايمان لا يجعل ما فهمه فقها بل كان ما فهمه فقها وكان استفراغ وسعه على فرض صحة المباني فهذا هو التحقيق في رد الاحتياج الى العلم
بالمعارف الخمسة لا ان ذلك لا يختص بالمجتهد بل هو مشترك بين سائر المكلفين كما ذكره الشهيد الثاني ره في كتاب القضاء من شرح اللمعة
وغيره نعم يمكن ان يقال ان معرفة ان الحكيم لا يفعل القبيح ولا يكلف بما لا يطاق يتوقف عليه معرفة الفقه وهو مبين في علم الكلام ووجه
توقف الفقه عليه ان الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه من دون البيان قبيح فيجوز العمل بالظواهر ويترتب عليه المسئلة الفقهية فاذا
قلنا ان تاخير البيان عن وقت الحاجة قبيح فيترتب عليه ان المسئلة الفقهية هو ما اقتضاه ظاهر اللفظ فامثال ذلك هو الموقوف
عليه من علم الكلام الخامس معرفة المنطق لان استنباط المسائل من الماخذ يحتاج الى الاستدلال وهو لا يتم الا بالمنطق وكون
الاستدلال بالشكل الاول والقياس الاستثنائي بديهيا وتحصيل النتايج من المقدمات بديهيا طبيعيا لا ينافي الاحتياج اليه فيما
عرض الذهن معرض الاعوجاج والغفلة بسبب الشبهات كما ان قد يحتاج الطبع الموزون الى استعمال العروض لنفسه او لردع غيره من الغلط
والاشتباه وذلك غير خفي على من زاول الاستدلال في العلوم وما يقال من ان المنطق لو كان عاصما عن الخطاء لما اخطأ المنطقي في
الاستدلال ضعيف اذ الانسان جائز الخطاء في كل مرحلة الا من عصمه الله ولكنه محفوظ عن الخطاء في الاغلب السادس معرفة اصول
الفقه وهو اهم العلوم للمجتهد ولا يكاد يمكن تحصيل الفقه الا به ولا بد ان يكون على سبيل الاجتهاد لكثرة الخلافات فيه بل وكذلك
الكلام في خلافيات اللغة والنحو والصرف مما لا يتفاوت به الاحكام كالاجتهاد في معنى الصعيد والازار والانفحة ونحو ذلك ويكفي
في الاصول الظن فيما لم يمكن فيه تحصيل العلم وما قيل من ان مسائل الاصول مما لا بد فيه من العلم قطعا فلا تحقيق فيه وقد اشرنا اليه
سابقا ووجه توقف الاجتهاد والفقه عليه من وجوه الاول ان ادلة الفقه الكتاب والسنة ولا ريب انا ورد اقبل الفقه سنة
او ازيد ولا نعلم اتحاد عرف الشرع وعرفنا بل نعلم مخالفتهما في كثير ونشك في كثير نعم يحصل العلم بالاتحاد في بعضها فلا كلام لنا فيما عرف
مراد الشرع او اصطلاحه وانما نحن فيما لا نعلم المراد والاصطلاح ونعلم التغيير لكن لا نعلم عرفه بخصوصه او نشك في التغيير فيحتاج الى معرفة
ان المكالمة كانت على نحو عرفه وعرف اهل خطابه وقد عرفت ان التحقيق ان الخطاب مخصوص بالحاضرين وشركتنا معهم في التكليف

لايستلزم

لا يستلزم كوننا مخاطبين فيحتاج في ذلك الى تحصيل مراد الشارع او عرفه بما نتمسك باصالة التابع وامثاله فيثبت الحقيقة في عرفنا
او في اللغة ثم نضم اليها اصالة عدم النقل والتعدد فيثبت عرف الشارع واخرى نتمسك باستقراء كلام الشارع وتتبع موارد استعماله فيحكم
بثبوت الحقيقة الجديدة في كلامه ومن ذلك نحتاج الى رسم مباحث من اصول الفقه مثل مباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي
والمشتق والعموم والخصوص ونحوها مما يتعلق بفهم معاني الالفاظ ومن جملة ذلك مباحث المفاهيم فانها مبنية على حجية الاعتماد على
الفهم العرفي لا على ما استدلوا به من لزوم اللغو في كلام الحكيم لو لم يكن فائدة القيد بيان انتفاء الحكم عند انتفاء القيد وايضا
ثبت بالاجماع والاخبار ان فيهما خاصا وعاما ومطلقا ومقيدا وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها وظاهر تلك الاخبار بل
صريحها لزوم ملاحظة المذكورات وذلك يقتضي معرفة المذكورات وما يتفرع عليها وايضا نعلم بالعيان وقوع التعارض في
الاخبار والكتاب ومع ذلك نعلم بقاء التكليف ونعلم عدم المناص عن العمل بها فلا بد من معرفة العلاج وكيفية العمل وذلك
يتوقف على معرفة مباحث التراجيح وكيفية العلاج وما يتفرع عليهما وايضا لما كان استنباط الاحكام منهما مع الاختلالات الكثيرة
والاختلافات العظيمة المحتاجة الى النقد والانتخاب والتمييز بين الحق والباطل وما ورد على وجه التقية وغيرها والترجيح بين الادلة
المتعارضة مضافا الى المباني المعتبرة في شرائط الفهم وتحصيل معرفة مبانيها اليسير بان كل احد لا يتمكن منها الا الاوحدي في كل
زمان فلا بد ان يكون تكليف من ليس له هذه المرتبة الاخذ ممن له هذه المرتبة وذلك يحتاج الى معرفة مباحث الاجتهاد والتقليد
وان المجتهد من هو والاجتهاد كيف هو وشرائطه ما هو وهل يشترط كونه حيا وعادلا ودائما متيقظا ام لا وهل يشترط تكرار النظر في
الوقايع ام لا وهل يجب المشافهة او يكفي مع الواسطة ولا بد ان يكون الواسطة عدلا وهل يكفي في معرفة المجتهد الظن او يجب العلم وكيف
يمكن معرفة العامي وغير ذلك وكل ذلك يعلم من علم الاصول والثاني ان من جملة الادلة الاستصحاب والاجماع فلا بد من معرفتهما
ومعرفة اقسامهما ومعرفة ما هو الحجة منهما من غيرها وحال التعارض الواقع بين الاستصحابين ومعرفة حال كل من اقسامهما وكل ذلك
في كتب الاصول والثالث ان من جملة الادلة العقل ولا بد من معرفة ان اي حكم من احكامه حجة هل هو مما يستقل به العقل او غيره
والرابع انه اذا لم يوجد دليل في مسئلة بالخصوص ولم يستقل بحكمها العقل فهل الحكم فيه البراءة والاباحة او الحرمة او التوقف وغير
تلك وكل ذلك يتكفل بيانه علم الاصول والخامس انه اذا اقتضى عموم الكتاب او السنة شيئا واقتضى العقل وعموم اخر خلافه واتفق
اجتماع العامين في فرد كالصلوة في الدار المغصوبة فحكمه ماذا وهل يجوز كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهتين ام لا ومثل
ما لو امر الشارع بشيء مضيقا وغفل المكلف في هذا الحين عما هو ضده فهل يحكم بحرمة الضد وبطلانه لو كان عبادة ام لا ومثل ما
لو امر الشارع بشيء فالعقل وان كان يحكم بان فعل مقدماته مما لا بد منه في تحققه لكن الشارع هل اراد بذلك الخطاب فعل هذه المقدمات
ايضا بان يكون هناك ايجابات عديدة متعددة ام الواجب انما هو الذي ورد الخطاب به ولا يتعلق الوجوب الشرعي بفعل مقدماته
ونحو ذلك ولا ريب ان هذه كلها من المسائل الفقهية فلا بد لها من ماخذ فلا بد من تحقيق الكلام في اجتماع الامر والنهي وفي ان
الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا ويقتضي وجوب مقدماته ام لا والمتكفل بكل ذلك هو علم الاصول وايراد الاخباريين
على احتياج الى هذا العلم شكوك واهية لا يخفى اندفاعها على من له ادنى تامل ولكنا نذكر ما ونجيب عنها لئلا يتوهم من لم
يطلع عليها حقيقة ولا يعجبه الكلام بحقيقة فمنها ان علم الاصول قد حدث تدوينه بعد عصر الائمة وانا نقطع ان
قدمائنا وحاملي اخبارنا لم يكونوا عالمين بها وقد كانوا يتدينون بدين ائمتهم ويعملون باخبارهم ومع ذلك قررهم ائمتهم
على ذلك فاستمر ذلك الى زمان ابن ابي عقيل وابن الجنيد ثم حدث بينهم تدوين علم الاصول والجواب عنه اما اولا بان ما
ذكره من عدم علم القدماء بهذا العلم محض دعوى وعدم اطلاع المعترض لا يدل على العدم وعدم تدوين العلم لا يدل على عدم
وجوده واما ثانيا فلعلك قد قرع سمعك ما روي ان امير المؤمنين امر ابا الاسود الدؤلي بتدوين علم النحو وتاسيسه فهل يحسن

مثلا ان نقول ان قبل ذلك لم يكن مسائل النحو ثابتة في نفس الامر فانحن فيه ايضا كذلك بل نقول يحصل لمن تتبع الاخبار العلم بوجود
ذلك العلم في الصدر الاول فان حكم تعارض الادلة وما الاظهر فيه والقياس والاستصحاب والعام والخاص والمطلق والمقيد
والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وجواز الرواية بالمعنى والافتاء والتقليد وغير ذلك تستفاد من الاخبار وجود جملة
وكثير من المباحث لم يكونوا محتاجين اليها لعلة تغيير العرف كمعرفة مباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي وامثال ذلك مع
احتياجهم الى معرفة هذه المسائل لا يستلزم عدم احتياجنا كما لا يخفى على ذي مسكة مع ان في الاخبار اشارة الى كثير منها ايضا
مثل ما ورد في الروايات ان الراوي سأل الامام ع ان الله تعالى قال لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ولم يقل
افعلوا فما وجه الوجوب فرده الامام ع على معتقده مع انه كان من اهل اللسان ايضا واجابه من باب القلب انه تعالى قال في
الصفا والمروة ايضا فلا جناح عليه ان يطوف بهما مع وجوبه يعني ان الوجوب مستفاد من دليل آخر ومثل ما ورد في مفهوم الشرط
في حكاية قول ابرهيم ع بل فعله كبيرهم فاسئلوهم ان كانوا ينطقون ان الامام ع قال ما كذب ابرهيم فانه قال بل فعله كبيرهم
ان كانوا ينطقون وكذا في بعض الاخبار دلالة على ان هذا النهي يدل على التحريم ام لا وحكاية مخاصمة ابن الزبعرى مع رسول
الله ص معروفة واما مثل مسئلة جواز العمل بخبر الواحد وعدمه وجواز العمل بظاهر الكتاب وعدمه ايضا فيظهر من الاخبار بل ادعى جماعة
من قدماء اصحابنا اجماع الامامية على حجية العمل به بل ادعى بعضهم استحالته عقلا وليس معنى الاجماع الا اتفاق الامامية الكاشف
عن رأي رئيسهم وكذا النزاع في ان الامر والنهي هل يجتمعان ام لا ليس كونه من المحدثات بل كان مشهورا بين القدماء ويظهر
من كلام الفضل بن شاذان على ما نقله الكليني ره في كتاب الطلاق ان طريقة الامامية كانت القول بالاجماع وصحة الصلوة
في الدار الغصبية كما اشار اليه العلامة المجلسي ره في البحار وكذا كل مسئلة ادعى اجماع الامامية عليه مثل مسئلة دلالة الامر على
الوجوب او الفور او نحو ذلك يكشف عن وجود القول بهذه المسائل عند القدماء وايضا لا يخفى لعاقل اذا دار الامر بين النفي و
الاثبات وتردد مذهب القدماء بين احدهما ان يقول لم يكونوا قائلين باحد الطرفين مثلا اذا قلنا لك هل كان اصحاب الائمة
قائلين بدلالة الامر على الوجوب ام لا فان قلت لم يكونوا قائلين بشيء منهما فهذا اشطط من الكلام وان قلت كانوا قائلين
بدلالته على الوجوب فهو مسئلة اصولية وان قلت كانوا قائلين بعدم الدلالة فهو ايضا مسئلة اصولية اذ الاصوليون مختلفون
في المسائل وقال بكل من الطرفين قائل مع ان ما بلغنا من الاخبار ليس الا قليل مما روته اصحابنا ولعله كان فيما لم يبلغنا ما يدل
عليها وذهب بالحوادث كثير من الاخبار او بسبب انهم لم يعتنوا بها بسبب كمال وضوحها مع ان الحكمة قد كان يقتضي القاء العلوم
تدريجا كما هو التدريج في القاء الفروع اذ لم يجر عادة الله تعالى بامكان تعليم الامور الغير المتناهية دفعة وكذا تعليمها يتفاوت
احوال الازمنة بل الاشخاص في زمان فقد اقتضت المصلحة بظهور ما لم يظهروه في الآن الاول فقد يقتضي المصلحة ذكر بعض
دون بعض وكذا قد يقتضي المصلحة في البعض الذي ذكروه ان يجملوه اولا ثم يفصلوه وقد يقتضي الاجمال دوام التفصيل على
انهم لا مكان تحصيله من الاجمال بل هذا هو الطريقة في اصول الدين ايضا فان النبي ص كان يكتفي من الاعرابي باظهار الشهادتين
مع ان الاسلام امور كثيرة مما اجمالها فالشهادة بالتوحيد لا يتم الا بتنزيه الله عن الشريك والنظير والجسمية والمكان وما
يستلزمانه وكونه مستجمعا للصفات الكمالية بحيث لا يلزم منه التركيب والاحتياج وحلول الاعراض فيه وغير ذلك وعدم صدور
القبيح واللغو عنه ونحو ذلك وكذا الشهادة بالرسول يتضمن امورا كثيرة من صفات النبي ص وعصمته وصدقه وحقيته ما جاء
به واخبر به وما قد يوصي به لما بعده من امر الخلافة وغيره ولا ريب ان هذه كلها لا يحصل لكل من المكلفين في الآن الاول
فلا مانع من اقتضاء المصلحة تأخير الاظهار للصدر الاول في كثير من المسائل لانهم كانوا في غنى عما يحتاجون اليه مستغنين عن
التعلم وفيما لا يحتاجون اليه لم يقتض المصلحة تفصيله فتم انه من ابده مسائل الاصول في الكتب المدونة بعد اثبات حقيته

مجملها

مجملها وثبوت اشارة المعصومين اليها اجمالا ليس ببدع فيما جرى به عادة الله في سائر العلوم حيث تزايد يوما فيوما بحسب
تفطن المدققين وسنوح العوارض بسبب اختلاف الاحوال واكثرها وضوحا في هذا المعنى هو مسائل الفقه اذ الاحكام
المتلقاة من الشارع المتداولة في ايام حاملي الاخبار والسنة ومعاصريهم اقل قليل مما فرع عليها الفقهاء وقرروه في
كتبهم فقد ترى كثيرا من فنون الفقه ليس فيه الا اقل قليل من الاخبار مع وفور مسائلها المتفرعة عليها بعد تدقيق النظر
نرى كتاب الاقرار من ابواب الفقه مشتملا على مسائل كثيرة والاصل فيها هو قوله ع اقرار العقلاء على انفسهم جائز وكتاب
كذا يتفرع مسائلها على حديث لا ضرر ولا ضرار وكذا كتاب القضاء اكثر مسائلها يتشعب من قولهم ع البينة على المدعي واليمين على
من انكر وهكذا لا غرو ان يتفرع على استحالة القبح على الله تعالى امتناع اجتماع الامر والنهي على القول به وكذا وجوب المقدمة
على القول به بناء على الدليل المشهور من لزوم تكليف ما لا يطاق وخروج الواجب عن وجوبه لولاه وكذا غصون ما يتشعب من
هذه الفروع المذكورة في كتب الاصول والحاصل انا نقول مثلا ان من فعل الصلوة في الدار الغصبية يحتاج الى معرفة
ان صلوته صحيحة ام باطلة وعمومات الامر بالصلوة تقتضي الصحة وعمومات النهي عن الغصب يقتضي التحريم فهل التحريم مقتضي
للبطلان او موافقة الامر مقتضي للصحة فوقع التعارض بين مقتضى الدليلين فمن لم يتبين اساسه على احد الطرفين لا يمكن
له معرفة الحكم الشرعي وهكذا من وجب عليه اداء الدين مع المطالبة وضيق الوقت وصلى في سعة الوقت فهل يصح صلوته
ام لا فمن لم يحقق ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا وهل النهي يقتضي الفساد ام لا لا يمكنه معرفة الحكم
وهكذا واعترض بعض الافاضل ان المسئلة اما ان يمكن الاحتياط فيها من حيث العمل والتوقف من جهة الافتاء
كالصلوة في الدار المغصوبة مثلا عند تمكن المكلف من الصلوة في غيرها من غير عسر وحرج فلا يصلي فيها ويقول
للمستفتي لا تصل لان الاخذ بالاحتياط متعين والحكم غير منصوص عليه فاعمل بالاحتياط ولا يضر فيه
ابان الجهل بالحكم او لا يمكن كالفعل الدائر بين الوجوب والحرمة عند فرض دليل التخيير عن الاحكام الثلثة الباقية
وفقد النص الدال على احدهما فحينئذ يعمل بالعمومات المطلقة عملا بقوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او بقوله
كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال هذا اذا لم يكن عبادة او كان وجاز فعله لا من حيث هو كذا وتركه
عملا بقوله ع وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات او بقوله ع الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في
الهلكة وترك مثل هذا الفعل والتوقف كان عدم الافتاء والتوقف وبالجملة فنحن بتركنا تمسكنا لا نحتاج الى القواعد
الظنية المأخذ اقول لا يخفى ما في هذا الكلام من عدم الارتباط بالمأخذ فيها فان الصلوة في الدار الغصبية
مما لا اشكال في حرمته حتى يحتاج الى الاحتياط بل حرمته جامعة انما الكلام في الصحة والبطلان وما ذكره من الاحتياط
لا مدخلية له فيما نحن فيه فان الكلام ح انما هو في وجوب الاعادة او القضاء والحكم بالبطلان فيكون الاحتياط
في القضاء او الاعادة مثلا فنقول ح اذا كان الاحتياط متعينا فللمكلف ان يتركه ولا اعتراض عليه ولا تكليف
مع الجهل للزوم التكليف بالمحال فان قلت بعد ثبوت التحريم فلا مانع من هذا التكليف لان المكلف صار بنفسه سببا
له قلت ما تقول اذا تاب ورجع واراد التخلص والقضاء المسلم من جواز ما ذكرنا انما هو ما التوبة فلا بد اما من
القول بوجوب الاحتياط او الرجوع الى البراءة الاصلية والى المسئلة الاصولية والاول مع انه ضعيف كما حققنا
لا نقول به والثاني رجوع الى ان النهي لا يدل على الفساد ليثبت كونه مما الاظهر فيه لعدم النص والاصول فهو ايضا
لا محيص عن المسئلة الاصولية ثم ان الرجوع الى كل واحد من اصل البراءة او الاحتياط او التحريم مستفاد من
اخبار الآحاد ومن ابن جاز لك العمل بخبر الواحد اليس جواز العمل بخبر الواحد ايضا مسئلة اصولية فمن جوز لك

العمل به

العمل به فان قلت ثبت بالاجماع قلت بل الاجماع مدعى على خلافه من قدماء الاصحاب وقد حققنا في محله انه لا دليل
عليه الا كونه ظنا اجتهاديا سلمنا لكن من اين ترجيح احد هذه الاخبار والجمع وعلاج التعارض ايضا من المسائل الاصولية
المبنية على الظنون ثم ان قلت بالتخيير بين مقتضيات تلك الاخبار اي الاحتياط والبراءة الاصلية والتوقف قلت
من اين ثبت لك جواز التخيير فان راجعت الى الاصل او خبر الواحد فيرجع المحذور مع ان تلك الاخبار المذكورة لا تدل الا
على الاستحباب ثم من العجائب ان هذا الفاضل قال بجواز اجتماع الامر والنهي في مبحثه ثم ذكر مثل هذا الكلام في هذا
المقام وايضا نقول اصل البراءة فالاحتياط والتوقف ايضا من المسائل الاصولية وان جعلت المناط للشك ان هذه مستفادة
من الادلة القطعية وما ذكره الاصوليون في عدم جواز اجتماع الامر والنهي او جوازه ودلالة الامر بالشيء على بطلان ضده
وعدمها من القواعد الظنية كما يظهر من اخر كلامك فنقول اولا من اين ثبت لك القطع في هذه المسائل مع كونها اجتهادية
ظنية وكذا علاج تعارضها وثانيا ان كل واحد من الطرفين يدعي القطع في المسألة الاصولية مثلا المعتزلة واكثر الامامية [illegible]
يقولون باستحالة اجتماع الامر والنهي لاستلزامه التكليف بالمحال او التكليف المحال ويدعون القطع ومخالفوهم ايضا يدعون
القطع بعدم الاستحالة وقد حققنا في المباحث السابقة ان المكلف به هو القطع الحاصل في نفس المكلف اذا لم يقصر
وان لم يطابق الواقع مع انك تعترف بان العقل يستقل بالحكم في بعض الاشياء كحسن الصدق النافع والاحسان و
قبح الكذب الضار والعدوان وكون الشيء مما يستقل به العقل ايضا من المسائل الاجتهادية فقد يحكم بعضهم بكون حكم منه ولا
بخلافه ولا ريب ان كل واحد مكلف بما فهمه وقد مر في الكلام على الاجتهاد في اصول الدين ما يرشدك الى ما ذكرنا فتنبه لذلك
وثالثا ما استفدته من اخبار الاحتياط والتوقف قطعا من اي جهة وما وجهه مع انا قد حققنا انه لا مناص عن العمل بالظن وان الشك الثاني
ظن المجتهد مما لا مناص عن العمل به وبينا ذلك في مباحث اخبار الاحاد بما لا مزيد عليه وسنبينه ايضا فيما بعد انشاء الله ومنها
ان البديهة حاكمة بوجوب العمل باوامر الشرع ونواهيه ومن علم العلوم العربية فهو ممن يفهم الاوامر والنواهي فالحكم عليه
بوجوب التقليد للمتجزي عند جهله بمسائل الاصول مما لا دليل عليه بل لا عذر له في التقليد وليس مثله مع التقليد الا مثل
شخص حكم سلطان على ما جنه وعبيده انه متى اخبره ثقة بان الملك امرك بكذا ونهاك عن كذا فعليك بالطاعة والعمل بما
امر والنهي وبين له المخلص عند تعارض الاخبار فهو يترك العمل بما سمع من الاوامر والنواهي من الثقات معللا بجهله بمسائل
الاصول والمنطق فان استحقاقه للذم مما لا ريب فيه اقول دعوى بداهة وجوب العمل بالاوامر والنواهي علينا مع عدم
تجويز العمل بظواهر الكتاب والنزاع العظيم بين العلماء في حجية اخبار الاحاد ودعوى جماعة من الفحول الاجماع على عدم
الجواز غريب وما ذكره انما يتم لو ثبت كون ما ورد في الاخبار امر الشارع لا غيره ومن وجه الينا الا الخاصة وغاية ما
يمكن دعوى الظن بكونه امر الشارع وستعلم ضعف ما يدعونه من قطعية اخبارنا بما لا مزيد عليه مع ان من يفهم العربي انما يفهم
من هذه الاخبار ما هو موافق لعرفه واصطلاحه لا ما يفهمه المخاطبون بتلك الخطابات وانما الحجة هو ما اراده المعصوم
وفهم منه المخاطبون الذين وافق اصطلاحهم له ثم رفع مراتبهم لا يتم الا بمعرفة كثير من المسائل الاصولية من مباحث الحقائق
الشرعية والنقل والاصل والاستصحاب والبحث والفحص عن المخصص وغير ذلك من القواعد الاصولية ومما ذكرنا يعلم الجواب
عن المثل الذي ذكره فانه قياس مع الفارق لان زمان الملك ومن حكمه واحد ولسانهما متحد ومع مخالفتهما
فالمترجم والمعرف كاف فعندك لا يحتاج الى مسألة اخرى غير ما بينه من القواعد المتعارفة التي مبنى تجاوزهما عليها وان لم يدونها
على التفصيل ولم يضبطها على الانفراد مع ان لنا ان نمشي مشيك في انكار ما هو الحق الحقيق بالقبول ونقلب عليك ونقول
من اين يجوز للحاكم ان يعمل بما عهده اليه مع احتمال النسخ بعد ذلك وتخصيصه وان مراده مثل الثقة النفس الامري او من هو ثقة

عند الملك

عند الملك ومن هو ثقة عند الحاكم فيجب عليه الفحص عن ذلك وايضا الامر الذي نقله الثقة هل هو على حقيقته ام لا وايضا اذا
نقله الثقة بعد نقله النهي في طي كلامه هذا المراد ان ذلك الامر هل هو للوجوب او للرخصة وكذا النهي بعد الامر وغير ذلك
من القواعد فاذا لم يراع ذلك الحاكم هذه القواعد فكيف يمكنه العمل على مراد الملك فان قلت ان الحاكم بسبب اتحاد الاصطلاح وزمان
العهد وملاحظة القرائن يفهم ذلك بدون الاحتياج الى هذه القواعد قلت فاين مثل هذه فيما نحن فيه وكذا يظهر الجواب
مما ذكره عن قوله ويبين له المخلص عند تعارض الاخبار فان بيان المخلص لنا ان كان من القواعد الاصولية فيتم ما قلنا وان كان من
الاخبار فنقول ما ورد في الاخبار من هذا القبيل متعارض غاية التعارض والرجوع في علاج تعارضها الى نفس تلك الاخبار الشك الثالث
دوري وسيجيء الكلام فيه ومنها ان علم الاصول ليس الا نقل الاقوال المتفرقة والادلة المتخالفة وقيل ان تفرق الاقوال
وتخالف الادلة ان كان موجبا لبطلان العلم فلا يبقى في الدنيا علم كان له اصل سيما علم الفقه الذي هو اساس الشريعة مع انا
لو سلمنا ان مقتضى قواعدكم التخيير بين الاخبار واختلاف فتاويكم انما هو من جهة رخصة الشارع واعرضنا عما يرد على ذلك فما
تقولون فيما وقع الاختلاف بينكم بسبب اختلاف افهامكم في الجمع بين الاخبار وفي فهم معانيها فهل العمل على ذلك مقتضى قاعدة
الاصولية او ورد النص بذلك فان قلتم انه مقتضى ما دل عليه النقل والعقل من لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم نعمل على ما
نفهمه قلنا نظير ما قلتم في الانكار على العمل بقاعدة اجتماع الامر والنهي وهلا ترجعون في مثل ذلك الى العمل باصل البراءة
او الحظر او التوقف ونحوها ومن اين ثبت لكم ان فهمكم هذا حجة عليكم في صورة الاختلاف وبالجملة هذه الشكوك الواردة عليكم
شكوكهم ومنها نعرف حال ما لم نذكره السابع العلم بتفسير ايات الاحكام ومواقعها من القران او الكتب الاستدلالية بحيث يتمكن السابع مما يتوقف عليه [illegible]
منها حين يريد ويحتمل خمسمائة اية عندهم وبعض الروايات تدل على تقسيم القران اثلاثا الى السنن والفرائض وصفة اهل البيت
واعدائهم او ارباعا فيهم وفي عدوهم وفي السنن والامثال وفي الفرائض والاحكام ونحو ذلك فهي ليست على ظاهرها
كما لا يخفى ولعل المراد تقسيم مجموع القران من الظهور والبطون والا فلا يستفاد من ظاهرها الا المقدار المتقدم وقد مر الكلام الثامن
على حجية ظواهر القران من الاخباريين والجواب عنهم الثامن العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام سواء حفظها ام كان عنده
من الاصول المصححة ما يرجع اليها عند الاحتياج ويعرف مواضع ابوابها وقد اشرنا الى مقدار الحاجة في باب احتياج العمل بالعام الى الفحص التاسع
عن المخصص ووجه الاحتياج ظاهر التاسع العلم باحوال الرواة من التعديل والجرح ولو بالرجوع الى كتب الرجال ووجه الاحتياج ان
العمل بالاخبار مشروط بتوثيق الرجال والاعتماد عليهم اذا بنينا اثبات حجية خبر الواحد على الادلة الخاصة به كما اشرنا اليه في بيان
شروط العمل به وان مراتب الظنون تختلف باختلاف احوال رجال السند اذا بنيناه على الدليل الخامس من جهة انه ظن وبملاحظة
ذلك يتفاوت حال الاخبار ويتميز الراجح عن المرجوح اذ لا ريب ان كون الرجل ثقة مثلا مما يوجب الظن بصدق خبره وذلك لا ينافي
امكان حصول الظن بامور اخر فان التحقيق ان جواز العمل باخبار الاحاد لا ينحصر في الخبر الصحيح بل والموثق والحسن ايضا بل كثيرا
ما يعمل بما هو ضعيف في مصطلحهم لاعتضاد الخبر بما يوجب قوته وقد اشرنا الى ذلك في مباحث اخبار الاحاد مع انه مما ورد في
الاخبار من وجوه الترجيح بين الاخبار مثل قوله الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما وقوله خذ بما يقول اعدلهما عندك الشك الاول
واوثقهما في نفسك وقد اورد هنا شكوك الاول ما نقل عن المولى محمد امين الاسترابادي وهو ان احاديثنا كلها قطعية
الصدور عن المعصوم فلا نحتاج الى ملاحظة السند اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلاحتفافها بقرائن مفيدة للقطع اقول دعوى
قطعية اخبارنا سيما في امثال زماننا من اغرب الدعاوي وستعرف حال ما تمسك به في ذلك ثم ان المراد بمعرفة علم الرجال هو
معرفة حال الرواة لا خصوص قراءة الكتب المعهودة فلو فرض امكان المعرفة بحالها بدون هذه الكتب فيكفينا الثاني
نقول ان الروايات الواردة في اعتبار الاعدل والافقه والاصدق ونحو ذلك لا ريب انها في كتب اصحابنا المعتبرة المتداولة

فان قلت انها قطعية فيثبت الاحتياج الى معرفة العدالة والاصدقية ونحوها قطعا سواء كان ذلك من كتاب الكشي والنجاشي او غيره
ذلك فثبت الاحتياج الى معرفة حال الرواة وهو المطلوب وان قلت انها ليست بقطعية فهو مناقض لما ثبت عليه الدليل فان رجع
الاحتياج هو قطعية الاخبار فان قلت انا لا ندعي الا قطعيتها في الجملة لا قطعية جميع ما فيها قلت جهالة المقطوع به ينفي فائدة
القطعية وان لك بتعيين ما هو قطعي ومن اين لك ان مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها مما يشتمل على اعتبار الاعدلية والاصدقية
والافقهية ليس من القطعيات وغيرها منها مع ان نفس علاج الامام في هذا الحديث لتعارض الاخبار يدل على كون تلك الاخبار التي
سئل الراوي عن حالها ظنية لا قطعية فانه لا معنى لعلاج تعارض القطعيات بملاحظة السند وعدالة الراوي لانه لا يجوز صدور
التناقض من المعصوم الا من باب التقية وحكم الرجوع الى مخالفة العامة مع انه مذكور في تلك الروايات مع الاعدلية والافقهية لا معنى
لمعرفة موافقة العامة ومخالفتهم بملاحظة اعدلية الراوي وعدمها فظهر ان ما ذكر في العلاج انما هو في الاخبار الظنية وانهم كانوا
يرضون بالعمل بالاخبار الظنية ومعالجة معارضاتها بما ذكروه مع ان في اخبار تلك الكتب ما يدل على ان الكذابة والغالية قد لعبت
ايديهم بكتب اصحابنا وانهم لعنهم الله كانوا يدسون في كتبهم فان كان تلك الكتب قطعية الصدور فهذه الروايات ايضا منه وهي
تهادي الا ما هو المطلوب ثم انه ذكر جملة من القرائن التي توجب القطع على زعمه منها ان كثيرا ما نقطع بالقرائن الحالية او المقالية بان الراوي
كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن بينا واضحا عنده وان كان فاسد المذهب وفاسقا بجوارحه وهذا النوع
من القرينة وافرة في احاديث كتب اصحابنا اقول ظاهر هذا الكلام قاعدة استنبطها هذا المدعي من روايات امثال هذا الراوي
يعني انه عرف من تحرجه في نقله الرواية واحتياطه مثل تردده بين اللفظين المحتملين ومثل قوله في الموضع الذي يشك اظن انه قال
كذا او لا احسبه الا قال كذا وهكذا وامثال ذلك ان هذا الرجل ثقة في الرواية ولا يرضى بالافتراء بامامه وليت شعري هل هذا
الا العلم بحال الرجال ولا ريب ان هذا المدعي يحتاج في دعوى قطعية الرواية الى معرفة هذا الرجل في هذه المرتبة حتى يحكم بقطعية
خبره انما يروي فاول ما ينافي ما ذكره انه رجوع الى الاحتياج الى معرفة علم الرجال اذ قد عرفت ان مرادنا بمعرفة الرجال ليس
معرفتهم من كتاب خاص ويرد عليه ثانيا ان المعرفة بان الرجل ثقة ولا يرضى بالافتراء بامامه كيف يحصل القطع به بملاحظة
رواياته التي لا يعلم انها منه وهذا انما يتم بعد قطعية الانتساب اليه حتى يستنبط منها انه بهذه المثابة وعلى فرض كون اصله
متواترا عند مثل الصدوق وكيف يحصل العلم بان الصدوق نقل هذه الرواية عن هذا الاصل اذ لعله نقله عن غير
اصله والامتزاج وعدم التعيين واحتمال المزج ينافي القطعية وثالثا ان كون الرجل ثقة في النقل مجتنبا عن الافتراء
بعد ثبوته انما يثبت عدم تعمد الافتراء والكذب وهو لا ينافي السهو والغفلة والخطاء سيما مع تجويزهم النقل بالمعنى ورابعا
ان هذه الاصول لو سلم كونها متواترة عند الصدوق فلم يثبت تواترها عندنا واحتمال السهو والخطاء والغفلة عن مثل
الصدوق غير عزيز وخامسا ان حصول العلم من مثل هذه القرينة ثم اذ كثيرا ما يدلس المرائي امره لترويج الباطل ويرائي
من نفسه الزهد والورع لتغرير الناس ونفي هذا الاحتمال بحيث يحصل القطع بعدمه سيما لامثالنا في زماننا في غاية
البعد نعم يمكن حصوله للمشافهة الحاضر المدارس للرجل وكيف يحصل القطع بسبب ملاحظة هذه القرينة بمعونة اخبار الاحاد
المشتملة على ذلك بعد الف عام او ازيد سيما مع ادعاء وفور سيما من الفساق والمخالفين وسادسا ان غاية ما ذكر
ان هذا الراوي لا يروي الا ما يقطع بانه من المعصوم وليس كل قطع موافقا للواقع اذ قد يكون قطعه من باب الجهل المركب من دون تقصير
منه وسابعا ان هذه الحال حال راوي الاصل وغاية ما يثبته المدعي ان ذلك الراوي لا يروي الا ما يقطع به واما حال
الواسطة بينه وبيننا فلا يعلم من ذلك والقول بان المراد بذلك بيان صاحب الاصل فلا يضر جهالة الواسطة مع تواتر
الاصل عنه وقد عرفت الجواب عنه وحاصله ان قطعية الاصل عند الصدوق مثلا لا ينفعنا ولا يفيدنا الا الظن

الى غير ذلك

الى غير ذلك من الابحاث الكثيرة التي ترد عليه ولا نطيل الكلام بذكرها ثم ان بعض الافاضل قد يوجه المقام بانه يذكر يحصل العلم
العادي من القرينة التي ذكرها المعترض بصدق صاحب الاصل وكذا من اسناد الصدوق اليه وهو غير بعيد واعلم ان بعض الاخباريين
وجه قولهم بقطعية الاخبار ودعوى حصول العلم بصحة الاصل وصدوره عن المعصوم وبصدق مثل الصدوق فيما
اسند الى صاحب الاصل ان المراد بالعلم هو ما يطمئن به النفس ويقتضي العادة بالصدق فهذا هو العلم العادي وهو يحصل
بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب بل وغير الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القرائن على صدقه وهذا هو الذي
اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام عند الرعية وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة بخبر العدل الواحد وبالمكاتبة على يد الشخص الواحد
ولا ينافي هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا الى مكانه كما لا ينافي العلم بوجود زيد الذي غاب عنا لحظة تجويز موته فجاءة
ومن تتبع كلام العرب يظهر عليه ان اطلاق العلم على مثل ذلك حقيقة عندهم والحاصل ان مثل هذا الاطمينان يجوز
العمل به فان شئت فسمه علما وان شئت فسمه ظنا فالنزاع بين الاخباريين والمجتهدين لفظي اقول ويرد عليه نظر
بانه على بيان معنى العلم العادي فاعلم انهم بعد ما عرفوا العلم بانه ما لا يحتمل النقيض وردوا عليه بالعلوم العادية
كعلمنا بان الجبل الغائب عنا بعد لحظة لم يصر ذهبا ولا الاواني الموضوعة في البيت لو غبنا عنها بعد ساعة علماء
بالعلوم الدقيقة بانها علم ويحتمل النقيض فانه كما يمكن انقلاب العصا حية وصيرورة المتنجسات التي جرى العادة بعدها
فلا يحتمل نقيض ذلك العلم في زمان النبي الذي هو صاحب المعجزتين وقد يخرق تلك العادة فقد يمكن مثل ذلك
في الجبل الذي غبنا عنه والاواني التي اختفت عنا بيد بعض الاولياء فكيف ينكر احتمال النقيض في مثل ذلك بل ذلك
انما هو ظن متاخم للعلم كما ذكره بعض الحكماء في الحدسيات والتجربيات فلا يصح القول بحصول الجزم مع احتمال النقيض وهذا
النقض منقول عن العلامة ره في النهاية واجيب عنه بان مطلق التجويز لا ينافي الجزم فان هذا التجويز الحاصل في العلوم
العادية انما هو بالنظر الى الامكان الذاتي لعموم قدرة الله تعالى وقابلية المادة واما بالنظر الى مجرى عادة الله فلا يحتمل
النقيض ولا يجوز التبدل وحاصل هذا الجواب على ما ذكره المحقق البهائي ره ان كون الجبل حجرا مثلا لا يحتمل نقيضه حال العلم
بانه حجر سواء كان في شيء من الاوقات او دائما والحاصل ان ما دام العادة يقتضي بقاءه فلا احتمال للنقيض وذلك لا ينافي
امكان تبدل الحجر ذهبا بالذات ومن حيث القابلية وعموم قدرة الله تعالى فقولنا لا يحتمل النقيض بمعنى ان النقيض ممتنع
بالغير وهو لا ينافي الامكان الذاتي فالجبل حين علمنا بانه حجر ذاته لا ينافي الذهبية لكن العادة تنافيها وكذا الكلام في
المحسوسات فان العلم بان العالم مضيء في النهار لا ينافيه الاحتمال العقلي وهو ان يكون الباصرة مؤفة في نفس الامر واشتبه
عليه الامر لان ذلك امر ممكن فالجواب عنه بمثل ما مر اقول ومن البعيد غاية البعد تنزيل كلام العلامة على ما ذكره
من منافاة حصول الجزم بالشيء مع امكان خلافه بالنظر الى ذاته فانه لا ريب ان العلوم تختلف باختلاف متعلقاتها
فالعلم بان الكل اعظم من الجزء وان النقيضين لا يجتمعان مما يحصل به الجزم ولا يمكن خلافه في نفس الامر لا في حال علمنا
بذلك واعتقادنا به وتفطننا له ولا في غيره بخلاف عدم انقلاب الحجر ذهبا وكون العالم مضيئا فانه وان كان يستحيل
خلافه في نظرنا وفي نفس الامر معا في ان حصول العلم ووقت المشاهدة لكن لا يلزم ذلك بالنظر الى ذاته لو فرض
خلافه في وقت اخر بل الظاهر ان مراد الناقض ان قولك في تعريف العلم لا يحتمل النقيض عدم الاحتمال عند العالم
لا في نفس الامر واذا كان كذلك فقد لا يحتمل العالم النقيض لغفلته بسبب مجرى العادة وعدم تفطنه لمقدار جريان العادة
فهو غافل عن ملاحظة سبب حصول العلم ولو تنبه باحتمال الخلاف فان العادة لم يثبت عدم انخراقها في مثل ذلك
والى هذا القدر يحصل عنده الاحتمال وينتفي الجزم فان من كان لعلمه ان ذوات حيطان واشجار وانهار

٤٠

اليه في كل يوم فهو في كل ليلة جازم قاطع بوجود بستانه كما كان ولو اتفق في بعض الليالي ان بعض اعدائه خرب هذا البستان
وقلع اشجاره وطم انهاره وزرع في موضعه كل ذلك في ليلة واحدة لما كان له من كثرة القوة والخدم والحشم ما تمكن به
من ذلك في ليلة فهو في الصبح جازم قاطع بوجود البستان كما كان فاذا جاءه لم يجد هناك شيئا الا زرعا جديدا ونحو
مثل ذلك في زمان ما انا كما سمعناه وانا اذا سألته في الصبح عن العلم بوجود بستانه يتعجب عن السؤال ولكن ان نبهته
وقلت فلا يمكن ان عدوك المتسلط القوي الفلاني خرب بستانك وجعلها قاعا صفصفا يحصل له الاحتمال عند ذلك
ويتردد ويزول عنه الجزم فالعلم العادي هو ما يحصل بسبب العادة اليقين باستصحاب الحال السابق بمقدار ما يحصل له
بعد التأمل والتفطن للاحتمالات ويبقيها الى حين معين معلوم ويتفاوت مقدار زمان الاستصحاب بتفاوت الموارد
والمقامات والاوقات وهذا لا يحتمل النقيض ابدا واحتمال النقيض في غير زمان العلم لا يصير نقضا على عدم احتماله في
العلم نعم يمكن النقض بالجزم الحاصل قبل التفطن للاحتمال المذكور بسبب الغفلة عما اقتضاه مقدار العادة وذلك من الغالب
الوقوع في العرف والعادة واطلاق العلم عليه شايع وهذا قابل لاحتمال النقيض بالنظر الى العالم ايضا لكن بالتنبيه الى
حال التفطن فلا احتمال عنده في بادي النظر ومع الغفلة على جميع الوجوه ويحتمل النقيض عنده بعد التفطن في الوقت
الذي كان فيه جازما ايضا والجواب عن هذا النقض اما بان المراد بالعلم ما لا يحتمل النقيض في نفس الامر وان كان بسبب العادة
فيختص باليقين المصطلح او بان المراد من العلم ما لا يحتمل النقيض عند العالم فهو علم ما دام كذلك لا مطلقا فالكلام هنا
يقع في موضعين احدهما ان هذا الجزم هل هو علم حقيقة ومن اطلاقاته الحقيقية او المجازية والثاني انه حجة ام لا والاظهر في
الموضعين نعم اما الاول فلما يستفاد من تتبع كلام العرب واما الثاني فللزوم التكليف بما لا يطاق لولاه ولما يستفاد
من تتبع طريقة الشرع وسلوكه مع الرعية وللزوم العسر والحرج لولاه فالذي يقع فيما نحن فيه ان القطع الذي يدعونه في الاخبار
وان تلك الاصول كانت قطعية وان حكم الصدوق بصحة ما يوجب القطع بالصحة هل هو من قبيل ذلك الجزم الذي يمكن
ارتفاعه بالتنبيه والتشكيك او لا بل هو ظن واما دعوى كونه يقينيا مصطلحا فهو مما لا يحسن دعوته من عالم منصف المحقق
ان دعوى مثل هذا الجزم من جهة الشفقة المشافهة الحاضر مما لا يمكن انكاره قبل التنبيه عن الغفلة من احتمال السهو والنسيان
واما دعوته في حق اخبار كتبنا بعد تمادي الايام المتطاولة وسنوح السوانح ووقوع ما وقع من الغفلات والزلات
والاشتباهات واحتمال اختلاط تلك الاخبار في الكتب وتداخل الاصول المعتمدة بغيرها وادخال صاحب التصانيف الاخبار
في الاخبار المعنعنة عن المشايخ مضافا الى الاصول بتوهم مع ما يتطرق من احتمال الاشتباه في شان صاحب التصانيف المنقولة
ايضا ففي غاية البعد والحاصل ان دعوى الجزم بان كل حديث في الفقيه والكافي انما هو عن المعصوم لا عن غيره في غاية البعد فضلا
عن تهذيب الاستبصار والحاصل ان ما يحصل للفقيه اما ظن واما جزم في بادي النظر ويزول بالتنبيه والتفطن لاحتمال
الغفلة والسهو والنسيان واما جزم يحصل بعد التفطن والتنبيه للاحتمالات ايضا سواء طابق الواقع ام لا ومنها تعاضد
بعض الاخبار ببعض وفيه ان التعاضد ان كان على حد التواتر فلا اشكال في افادة القطع ولكن من اين ذلك والا فهو
في غاية الندرة ولا كلام فيه ولا يحتاج مثله الى معرفة السند ومنها نقل الثقة العالم الورع في كتابه الذي الفه لهداية
الناس ولا يكون مرجع الشيعة اصل رجل وروايته مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل وتلك الرواية واخذ الاحكام
بطريق القطع عنهم ع وفيه ان اظهر افراد ما ذكره من جملة كتبنا هو كتاب من لا يحضره الفقيه وفيه اولا ان كون الصدوق
ثقة ورعا لا يوجب عصمته عن السهو والخطاء والغفلة وثانيا ان كون التاليف من جهة الهداية والارشاد لا يوجب كون
الروايات قطعية الصدور وانما يتم ذلك لو لم نقل بحجية اخبار الاحاد وهو اول الكلام بل المستفاد من سيرة الائمة وطريقتهم

بحجيته كا

القرينة الثانية

القرينة الثالثة

اول

٤١

بحجيته كما اشرنا اليه في محله وثالثا انه لا ريب ولا شك في تجويز اكثر علمائنا المتاخرين مع انهم كانوا يعملون بالظنون حتى ان
مثل الشهيد الاول الذي لا يوصف بكتب وكتب كان يجوز العمل بالشهرة الخالية عن الخبر ايضا ومع ذلك الف الكتب لهداية
الناس ورابعا انا لا نسلم تمكن الصدوق من استعلام حال الاصل على سبيل القطع وكذلك من اخذ الحكم عنهم ع ولو سلم
امكان حصول القطع له ببعض الاخبار او ببعض الاحكام فلا يوجب ذلك الاقتصار على ذلك الا مع اثبات حرمة العمل بالظن
عنده وهو اول الكلام وخامسا ان الاعتماد على نقل الثقة العارف انما هو معنى الاحتياج الى علم الرجال فان ما ذكره لا
يتم الا بمعرفة كون الرجل ثقة والمعرفة بحال الرجال قد يثبت بالضرورة وقد يثبت بالنظر ودعوى كون مدار الرجيع الى ما في
الكتب المؤلفة للارشاد يقينية ممنوع وسادسا ان كون الاصل قطعيا لا يوجب قطعية جميع اخباره سيما مع قوله في اول
الفقيه لم اقصد قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه ولا يحصل القطع لنا بان الصدوق مثلا انما ذكر قطعيا به سلمنا
لكنه ذكر القطعي عنده والذي له بانه قطعي في نفس الامر وايضا كون الاصل معتمدا من المسائل المختلف فيها وكونه معتمدا
عند الصدوق لا يفيد القطع بكونه معتمدا في نفس الامر ويتحقق كونه معتمدا او غير معتمد ايضا يعلم من علم الرجال ومنها
ان يكون رواية واحد ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وفيه اولا ان معرفة هؤلاء لا يحصل الا بعلم الرجال
وثانيا ان هذا الوجه يدل على عدم قطعية الاخبار اذ الاجماع على تصحيح ما يصح عن هؤلاء يشعر بان غير هؤلاء لا يحكم
بصحة رواياتهم ولا ريب ان الاصول التي جعلها المشكك من الاصول المعتمدة كثيرا ما يكون من غير هؤلاء وهم الاكثرون
وهؤلاء الاقلون وثالثا ان دلالته تصحيح ما يصح عنهم على القطعية ممنوعة كما ان الصحة عند المتاخرين لا يدل على
القطعية وما اشتهر بينهم ان مراد القدماء من صحة الحديث هو ما صح انتسابه بالمعصوم فهم يفسرون ذلك بحصول القطع
بذلك من جهة التواتر او من جهة احتفافه بقراين توجب ذلك ثم يفسرون القراين بما لا يوجب القطع مثل موافقة ظاهر الكتاب
والسنة ونحو ذلك فلاحظ اول الاستبصار وغيره ورابعا ان ذلك ليس بالاجماع المصطلح حتى يكون حجة خصوصا عند
المشكك سلمنا لكنه منقول بخبر الواحد وهو لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه ومع الاختلاف في هؤلاء ايضا فان بعضهم ذكر
مكان الاسدي ليث المرادي وبعضهم مكان الحسن بن محبوب فضالة بن ايوب وجعل بعضهم مكانه الحسن بن علي بن فضال
وبعضهم مكان فضالة عثمان بن عيسى فاذا حصل الشك للفقهاء في تعيين هؤلاء فاني لنا بالقطع بالتعيين وخامسا
انه لا يوجد رواية كان جميع رجال سنده من هؤلاء الا ان يكون مراده بيان حال صاحب الاصل ويرد عليه انه لا يكفي
ذلك لنا مع ورود سائر الابحاث التي قدمناها وغيرها اقول ويظهر من ذلك الجواب عن رواية جماعة نقل الشيخ اتفاق
الطائفة على العمل برواياتهم كعمار الساباطي واضرابه فانه مع كونه منقولا بخبر الواحد فيه ان ذلك لا يوجب القطعية بل
غايته جواز العمل بها واما قطعية الصدور فلا وكيف يحصل القطع مع ان اشهرهم واكثرهم رواية هو عمار ولا يخفى
على المطلع برواياته ما فيها من الاضطراب والتهافت الكاشفين عن سوء فهمه وقلة حفظه ومما يشهد به ما رواه عن الصادق
عليه السلام في وجوب النوافل اليومية ولما عرض عليه صلوات الله عليه قال ابن تذهب انما قلت ان الله يتم الفرايض بالنوافل
وامثال ذلك ومنها ان يكون الراوي من الذين قال الامام ع فيهم انهم ثقات مامونون واخذوا عنهم معالم
دينكم او هؤلاء امناء الله في الارض وامثال ذلك وفيه اولا ان ذلك يوجب الاحتياج الى علم الرجال انه هل هو منهم
او لا وثانيا ان ما ورد في هذه المعنى اخبار احاد لا يوجب العلم بحال هؤلاء بل انما يوجب الظن فكيف يفيد ذلك
العلم بقطعية اخبارهم وثالثا على تقدير افادتها القطع بان هؤلاء كما ذكرهم ع لكن وثاقة الرجل وامانته انما يمنع
عن تعمد الكذب ولا يمنع عن الخطاء والسهو وكذا الامر بالمتابعة لا يوجب قطعية ما يرويه غاية الامر انه يفيد وجوب

القرينة الرابعة

القرينة الخامسة

ومعرفة حال الرجال م

يرون ذلك

العمل بقوله

القرينة الثانية

العمل بمضمونهم وابن هو من قطعية ما يرونه ومنها وجوده في الفقيه والكافي ولعل كتابي الشيخ رحمه الله الاجماع شهادتهم على
صحة احاديث كتبهم او على انها ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها وذلك لان الصدوق قال في اول الفقيه اني لا اورد
في هذا الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وقال الكليني في اول الكافي مخاطبا للسائل بتصنيفه
وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد
علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين الى ان قال وقد يسر الله وله الحمد تاليف ما سألت وارجو ان يكون
بحيث توخيت والشيخ قال في العدة ان ما عملت به من الاخبار فهو صحيح وفيه انه لا يدل على تصحيح هؤلاء الحديث على ان
يكون قطعيا كما ترى ان المتاخرين ايضا لا يستلزم تصحيحهم قطعية الخبر ومن اين لنا اثبات هذا المعنى للصحيح عندهم و
يشهد بما ذكرنا ما ذكره المحقق البهائي في كتاب مشرق الشمسين ان المتعارف بين القدماء كان اطلاق الصحيح عندهم على
كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه ثم ذكر ما يوجب ذلك امورا
لا يستلزم احدها قطعية الخبر ولا يفيد الا الظن بصدوره عن المعصوم بل ربما يصفون الخبر بالقطع ولا يريدون
ذلك فضلا عن ان يصفون بالصحة ويشهد به ما ذكره الشيخ في اول الاستبصار في تقسيم الخبر فانه جعل ما وافق ظاهر
الكتاب بل ومفهوم المخالف من القطعي فلاحظ حتى يظهر لك ما قلناه مع انه يظهر من التتبع ان الصدوق ايضا يريد من
الصحيح ما هو المعتمد الراجح الصدور وهو كثيرا ما يعتمد في تصحيح الحديث بتصحيح شيخه ابن الوليد وانه كان يرى توثيق
ما يرويه الثقة الضابط وهذا لا يستلزم القطع كما لا يخفى فالظاهر ان مراد الصدوق من صحة الاصل الذي اخذ الحديث
عنه كون الاصل مما يعتمد عليه في الجملة لا كون جميع اخباره كذلك وذلك لان من الاصول ما كان لا يعتمد عليه اصلا
لراويه وكونه من الكذابين او لتخليط الكذابين فيه شيئا واغتشاش الامر فيه وفيها ما كان معتمدا لاجل الوثوق
بصاحبه او القرائن التي دلت على انه صدر عن صاحبه في حال استقامته وان اعتراه بعد ذلك تخليط فالمعتمد في
مقابل غير المعتمد ليس معناه قطعي الصدور وان احتمل كون اخبار الاصل المعتمد قطعي الصدور عنده مع ان
ذلك لا يفيد قطعيته عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يرد الروايات بانه تفرد بها فلان ويذكر اسم الثقة صاحب
الكتاب المعتمد كما في اول باب وجوب الجمعة وفي باب احرام الحائض والمستحاضة من كتاب الحج وهذا كله يدل على كونها
ظنية عنده وكذا كتاب الكليني فان ما ذكره في اوله لا يدل على قطعية الاخبار لما ذكرنا مضافا الى ما يشير اليه قوله وارجو
ان يكون بحيث توخيت مع ان القطعية عنده لا يفيد القطعية عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يطرح روايات
الكافي كما يظهر في باب الرجل يوصي الى رجلين وفي باب الوصي يمنع الوارث وغيره وكذا الشيخ والمرتضى وغيرهما
من المتاخرين واما ما نقل من العدة فلا يحتمل ما ذكره وقال بعض اصحابنا المتاخرين اني تصفحت كتاب العدة ولم
ار ذلك فيها ثم ان بعض المتاخرين بعد ما حكم ببطلان دعوى قطعية اخبار تلك الكتب وابطال دعوى عدم الحاجة
الى علم الرجال ذهب الى ان تلك الاخبار قطعية العمل للعلم العادي بان الكتب الاربعة ماخوذة من الاصول المعتمدة
ومعنى كون الاصل معتمدا هو ما ثبت من القرائن جواز العمل عليها بنص الائمة ونفي بعضهم وان اشتمل بعضها على ما
علم انه من غيرهم ثم لاجل تقية او صنوف عن البيان والتفصيل وتمييزها هو الحق من غيره ثم اورد على نفسه بعد
الاحتياج الى علم الرجال على ما ذكرت واجاب عنه بان ما قلناه انما هو في غير المتعارضات واما المتعارضات فلم يحصل
لنا العلم بالعمل بها الا مع الرجوع الى الترجيح ولم يحصل لنا العلم بجواز العمل باحد المتعارضين من دون مراجعة الى
الترجيح ولا ريب ان التفتيش عن حال الرواة احد اسباب الترجيح وفيه ان دعوى حصول القطع بجواز العمل بكل ما

فيها وان كان

وان كان راويها من الكذابين المشهورين الذين ورد لعنهم ولزوم الاجتناب عنهم عن الائمة او من الضعفاء او المجاهيل
ممنوع وما استشهد به من عمل المفيد والشيخ والسيد وابن ادريس وغيرهم بالاخبار الضعيفة فلا يدل على مدعاه اذ لعلهم
عملوا بها لاحتفافها بالقرائن الموجبة للاعتماد وكذلك نحن نعمل بالاخبار الضعيفة المعمول بها عند معظم الاصحاب
مع انا لا نمنع حصول الظن بالاخبار الضعيفة بسبب ورودها في تلك الكتب في الجملة لكن اذا كان مخالفا لظاهر
الكتاب او الاصول الممهدة ولو من دليل العقل فقد يحتاج في تقويتها الى ملاحظة الاسباب فقد يوجب صحة السند
فقط يوجب صحة السند الحصول ظن يمكن به تخصيص القاعدة وتقييدها الا بوجه نفس ورود الخبر في تلك الكتب
الحاصل ان التحقيق هو الاعتماد على ما يحصل به الظن والرجحان وملاحظة الرواة من اسبابه فانما يتفاوت الحال بسببه
فلا بد من ملاحظته سواء كان في الاخبار المتعارضة وغيرها الشك الثاني ما نقل عن بعض الفضلاء من ان
الاستقراء وتتبع سير السلف يكشفان عن ان علماءنا كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم وان كان
من رواية ضعيفة او غيرها فلا حاجة الى معرفة حال الرواة بل المتبع انما هو الظن وقد اجيب بمنع ذلك كما يشهد به
ملاحظة حال السيد رحمه الله وابن ادريس وغيرهما وعملهم ببعض الاخبار الضعيفة لعله لكونه محفوفا بالقرائن القطعية
عندهم وكيف يجوز العمل بالظن من حيث انه ظن وقد يكون منشأ الهوى او العصبية او الحسد فيحصل الهرج والمرج في
الدين لعدم الانضباط فيجب ان يكون ما يعمل به ظنا مضبوطا ناشئا من الكتاب او الحديث مطلقا او الصحيح منه والتحقيق
ان هذا الاستقراء صحيح بالنسبة الى طريقة اكثر علمائنا لا يمكن انكاره والسيد رحمه الله وابن ادريس وامثالهما انما كانوا
يمنعون عن العمل بخبر الواحد لا مطلق ما يحصل به الظن بمراد المعصوم نعم لا يجوز العمل بمثل القياس والاستحسان ونحوهما
ولم يظهر من المستدل ايضا ذلك ولكن هذا لا يستلزم عدم الاحتياج الى علم الرجال اذ معرفة حال الرجل والعلم بثقته مما يحصل
به الظن ومن الاسباب الموجبة له فهو لا ينافي العمل بمطلق الظن فاذا حصل من كون الرجل ثقة الظن بمراد المعصوم
وفرض عدمه لو لم يكن ثقة فكيف يقال بعدم مدخليته ذلك في الظن وهو انما يحصل من علم الرجال لا يقال ان الواجب هو متابعة
ما حصل لنا من الظن ولا يجب علينا الفحص عن امارات الظن لانا نقول نحن مكلفون بالظن بعد استفراغ الوسع والظن
بعد الاستفراغ مما له مدخلية في حصول الظن وعدمه فالحق ان المتبع هو الظن الحاصل بمراد المعصوم وهو قد يحصل بخبر
ضعيف معمول به وقد لا يحصل باخبار عديدة صحيحة ولذلك قد يكتفى في الترجيح بورود الحديث في الكافي او الفقيه في مقابل
معارضة المساوي له في السند مع كونه في غيرهما اذا لم يعتريه ما يرجحه من جهة اخرى وبالجملة المعتمد في تصحيح الاخبار عندنا بل
على الصحيح انما هو من اجل الظن لا للاية ولا لغيرها كما اشرنا سابقا وقد وقع الافراط والتفريط في ذلك فربما يبالغ بعض
متاخري الاصحاب في رد غير الاخبار الصحيحة ولو بسبب نفي هم اشتراكا او بسبب عدم التصريح بالتوثيق وان كان الرجل
مثل ابراهيم بن هاشم او مثل سماعة بن مهران والحسن بن علي بن فضال لانه ليس بصحيح وربما يبالغ بعضهم في العمل بالخبر في
اي كتاب يكون وباي سند يكون والتحقيق الرجوع الى ما يوجب الظن والرجحان بالنسبة الى المعارض فالصحة من جملة
تلك الاسباب لا انها تعتبر لاجل النص والتعبد وفي تتمة كلام المجيب حزازات يظهر تحقيق الحال فيها مما ذكرنا في مبحث خبر
الواحد من ان تعين الظنون المعلوم حجيته بالخصوص في غاية الاشكال بل المدار على ما يحصل به الظن بمراد المعصوم الا
ما خرج بالدليل كالقياس فلا يحصل الهرج والمرج ولو ذكر مقام الهوى والعصبية والحسد والقياس والاستحسان ونحوها
لكان هو الوجه كما لا يخفى على المتامل الشك الثالث وهو مشتمل على امور احدها ثبوت الخلاف في معنى العدالة وفي
معنى الكبيرة وعددها فلا يمكن الاعتماد على تعديل المعدلين وجرحهم الا بعد معرفة موافقة مذهبهم في العدالة والجرح

لمذهب المجتهد العامل على مقتضى جرحهم وتعديلهم وسيّما مع كون تعديل بعضهم مبتنيا على تعديل من تقدّم عليهم مع جهالة الحال في الموافقة والمخالفة وقد ظهر الجواب عن ذلك فيما قدمناه في مباحث شرائط العمل بخبر الواحد وقبول الجرح والتعديل ونقول هنا ايضا مضافا الى ما مرّ انه لا ريب في حصول الظن بالتزكية كيفما كان واذا كان البناء في الفقه على الظن فهذا من جملة امارات الظن فلم يثبت عدم الاحتياج الى علم الرجال وثانيها ان بعض الاصوليين اعتبر في التزكية شهادة العدلين وبعضهم اكتفى بالواحد ولا نعلم مذهب المعدلين في ذلك مع ان تعديل اغلبهم مبنى على تعديل من تقدّمهم ولا نعلم موافقتهم لهم ايضا وفيه ان ذلك لا يضر من قال بان التزكية من قبيل الظنون الاجتهادية كما اخترناه او من باب الخبر ولو سلم كونه من باب الشهادة فيمكن الجواب عنه بمثل ما قدمناه في مباحث الاخبار في اصل التعديل وما ذكرناه هيهنا في الوجه الاول وثالثها ان كثيرا من الرواة من كان على خلاف المذهب ثم رجع وحسن ايمانه والفقهاء يعدّون روايته من الصحاح مع جهالتهم بالتاريخ وزمان صدور الرواية وكذا الاشكال في العكس وقد اشرنا الى ذلك ايضا في مباحث اخبار الآحاد واجبنا عنه ونقول هنا ايضا ان من يحكم بالصحة لعله علم بتاريخ صدوره او علم به من جهة القرائن وهذا لا يوجب عدم الاحتياج الى علم الرجال بل هذا مما يؤيد الاحتياج لاجل تميز امثال هذه الاشخاص عن غيرهم والعمل على مقتضاه ورابعها ان العدالة بمعنى الملكة لا يمكن اثباتها بالشهادة والخبر لان حجيتهما منوطة بالحس وفيه منع انحصار حجية الشهادة والخبر في المحسوس اولا وكفاية محسوسية آثارها ولوازمها بحيث يوجب العلم بها ثانيا وبداهة حصول العلم لنا بعدالة اكثرهم بسبب تعديل المعدلين سيّما اذا كانوا كثيرين مثل الاركان الاربعة واضرابهم في الاولين والفضلاء الخمسة واضرابهم في الآخرين وهكذا ثالثا وحصول الظن والرجحان بمحض تعديلهم سيّما اذا تعدّد والاكتفاء به كما اشرنا رابعا ومنع كون العدالة عبارة عن الملكة المخصوصة خامسا وخامسها ان شهادة فرع الفرع غير مسموعة سيّما اذا كان منتقلا لا براينك كما فيما نحن فيه ويظهر الجواب عنه مما تقدم من منع كونه شهادة وحصول اليقين في كثير منهم بديهة وكفاية الظن في بواقيهم وسادسها انه لا يمكن العلم بالمعدّل والمجروح غالبا بسبب اشتراك الاسم ولا يمكن العلم بصحة السند من جهة احتمال السقط فلعلّ ما سقط من الرواة كان ضعيفا فلا فائدة في الجرح والتعديل فلا فائدة لمعرفة علم الرجال وفيه انا اذا بنينا على العمل بالظن فالمدار على الظن فاذا حصل لنا ظن بسبب القرائن من جهة الراوي والمروي عنه وطبقة الرجال ونحو ذلك بكون الرجل واحدا معينا من المشاركين في الاسم فيتبع فاذا لم يحصل فيتوقف وكذا كل ما يحتمل السقط نفيه بأصل العدم الا اذا حصل قرينة يحصل بها الظن بالسقط فيتوقف وسابعها انا نرى الغفلة والخلط في كثير من طرق روايات الشيخ عند نقل الاخبار من الاصول كما انه روى عن صاحب الاصل عن من روى عن الامام ع مع ان صاحب الاصل رواه بواسطة او واسطتين عمن روى عن الامام فهذا مرسل مقطوع والغافل يتوهم كونه مسندا كما وقع ذلك في كتاب الحج في روايات الشيخ عن موسى بن القسم البجلي وكذا ربما يذكر الشيخ ره عن الكافي حديثا يحسب الناظر انه معلق لان الكليني لم يدرك الراوي مع ان الكليني ره رواه في الكافي مسندا وانما حذف اول السند منه اعتمادا على ما تقدم من الرواية وكذا كثيرا ما يشتبه في الاسناد كلمة المجاورة بواو العطف فيذكر مكان الاول الثاني بالعكس وامثال ذلك فلا يبقى فائدة في الجرح والتعديل ويتضح الامتناع امكان حصول امثال ذلك فيما لم يظهر لنا حصوله فيه والجواب عن جميع ذلك ان السهو النادر والغفلة القليلة لا يوجب انتفاء الظن الحاصل من ظاهر حال الثقة الضابط ومن جهة الكثرة والغلبة اذ لا شك ولا شبهة ان اصابة هؤلاء الاعاظم اكثر من خطاهم وحفظهم اغلب من سهوهم وبالجملة انكار حصول الظن من ملاحظة حال الرجال مكابرة فالاولى ترك الالتفات اليها ثامنها ان يكون عالما بمواقع الاجماع ليحترز عن مخالفته وهو مما لا يمكن في امثال زماننا غالبا الا بمزاولة الكتب الفقهية الاستدلالية

بل متون الفقه ايضا ومن ذلك يظهر ان معرفة فقه الفقهاء ايضا من الشرائط لا من المكملات كما ذكره بعضهم فان الانصاف ان فهم الاخبار ايضا مما لا يمكن الا بممارسة تلك الكتب ومزاولتها فضلا عن معرفة الوفاق والخلاف وموافقة العامة والمخالفة وغير ذلك تاسعها ان يكون له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة يتمكن بها من ردّ الفروع الى الاصول وارجاع الجزئيات الى الكليات والترجيح عند التعارض فان معرفة العلوم السابقة غير كافية في ذلك بل هي امر غريزي موهوبي يختص ببعض النفوس دون بعض فاذا كان هذه الحالة موجودة في نفس وانضم اليها معرفة العلوم السابقة فيحصل له ملكة الفقه يعني قوة ردّ جزئياته الى كلياته واصل تلك الحالة لا يحصل بالكسب بل له مدخلية في زيادتها وقوتها واذا اردت معرفة ذلك فلاحظ من ليس له الطبع الموزون فانه لا ينفعه تعلّم علم العروض وكذا سائر العلوم فربما يصير شخص ماهرا في علم الطب ولا يقدر على معالجة المرض وكذلك حال استقامة الطبع فانه ايضا امر غريزي لا مدخلية للكسب فيها والمراد بالملكة المتقدمة هو ان يكون المجتهد قادرا على ردّ الجزئيات الى الكليات بحسب نظره لا في نفس الامر والا يلزم كون احد من المجتهدين المختلفين في المسائل ذا ملكة دون غيره وهو ظاهر البطلان لانا نشاهد الفقهاء الفحول المعتبرين مختلفين في المسائل غاية المخالفة ولا ريب في كون الجميع ذوي ملكات قدسية وسرعة الانتقال وبطئه لا مدخلية لها في حقيقة الملكة بل سرعته فضيلة اخرى يؤتيها الله من يشاء واما استقامة الطبع فهي في مقابل اعوجاج السليقة والاعوجاج من المعايب الحاصل للذهن كالاعوجاج الحاصل للبدن ولما كان الاصل والغالب هو الصحة فالمناط في معرفتها الرجوع الى غالب الافهام والذي يكون معوجّ السليقة لا يعرف بنفسه ان طبعه غير مستقيم ولا يذهب عليك ان المراد بالاستقامة ليس اصابة نفس الامر والا يلزم الحكم باعوجاج سليقة اغلب الفقهاء بسبب اختلافهم في ردّ الفروع الى الاصول بل المراد ان يكون ذلك الردّ مما لا يابى صحة الافهام الغالبة وان كان مرجوحا عند مخالفه في الردّ فرجحان احد الاقوال المخالفة او كثيرا منها بالنسبة الى الآخر ليس معناه عدم الاستقامة ولا يلزم منه الحكم باعوجاج طبع صاحبه والحاصل ان المجتهدين المختلفين حين يتفرعون وسعيهم يحصل في نظر كل واحد منهم من الدليل ما لا يحكم من اقتصر نظره عليه من اصحاب الافهام السليمة الآبية بمخالفة الآخر له مع استقامة طبعه انما هو لخفاء ما ظهر له من الوجوه عليه او لظهور ما يبطل ما فهم الآخر عليه فتفاوت افهامهم انما هو بسبب تفاوت ظهور المآخذ وخفائه لا بسبب الاستقامة والاعوجاج ثم ان القاعدة التي ذكرنا من عدم تكليف الغافل والجاهل في المباحث السابقة يقتضي جواز عمل غير مستقيم الطبع ايضا على مقتضى فهمه في البادي لكن مع تفطنه لاحتمال الاعوجاج وتقصيره في التفحص وليس بمعذور وعليه ان يعالج نفسه ويتفحص عن حالها وتعرّض فهمه على فهم مشاهير العلماء المسلّمين للكل المعتبرين عند اولي الافهام ويستعلم حاله بهذا الميزان المستقيم والقسطاس القويم فاذا ظهر له الاعوجاج فليحترز عن العمل برايه ومما ذكرنا يظهر حال مقلده ايضا ثم ان الاحتياج الى الملكة المذكورة مما لا ريب فيه اذ كثيرا ما يكون في فرديّة بعض الافراد للكلي ولزوم بعض اللوازم للملزوم ما خفاء لا يهتدي اليها الا من ايّده الله تعالى بهذه الملكة والقوة القدسية مثلا اختلف الفقهاء في ان من يريد الحج وفي طريقه عدوّ لا يندفع الا بمال وهو يقدر عليه فهو مستطيع او ليس بمستطيع فمنهم من ادرج ذلك في قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا وان هذا من افراد المستطيع لاطلاق المستطيع عليه عرفا فكما ان الواجد للمال في بيته اذا طالبه منه غريمه خارج البيت لا يمكن له الاعتذار بانه غير واجد فلا يجب عليه اذا تمكن من دخول البيت واخراج المال فكذا فيما نحن فيه فلا يشترط الفعلية وعدم المانع اصلا في صدق الاسم ومنهم من لم يدرجه لان الحج واجب مشروط بالاستطاعة والاصل عدم الوجوب ما لم يعلم حصول الشرط ومع وجود هذا العدو لا يعلم حصول شرط الاستطاعة وربما يستدل له بانه اعانة على

الاثم فيحرم فهذا يرجع الى نزاع اخر ويحتاج الى الملكة في معرفة اندراج ذلك في الاعانة على الاثم والظلم وعدمه والحق عدم
الاندراج لان المحرم انما هو الاعانة على الظلم من حيث انه ظلم مثال آخر تعيين قصد تعيين البسملة في قراءة السورة
والغافل بحيث لا دليل عليه ومن قال باشتراطه استدل عليه بالاوامر الدالة على وجوب قراءة السورة الكاملة
فيحصل الاشكال في اندراج قراءة السورة التي لم يقصد تعيين البسملة لها في قراءة السورة الكاملة وعدمه
والحق عدم الاندراج كما شرحناه في موضعه واعتبار هذه الملكة لا اختصاص له بالفقه بل جميع العلوم يحتاج اليها
لانه مقتضى رد الفروع الى الاصول والجزئيات الى الكليات ولا بد في علم اصول الفقه مثلا اجمع من تلك الملكة
فالذي يحتاج اليه في مسئلة مقدمة الواجب مثلا في الاصول انما هو ملكة اثبات ان وجوب المقدمة من لوازم
وجوب ذي المقدمة ام لا وفي الفقه ان ذلك الامر الفلاني هل هو مقدمة للامر الفلاني ام لا وهكذا في مسئلة
اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص الى غير ذلك من الامثلة والمنازع في اعتبار الملكة وان كان لا ينبغي الجواب
لكون كلامه مخالفا لجلي البرهان بل للبديهة لكن نشير اليه لتنبيه الغافلين فمن شبهاته انه ينافي القول بوجوب الاجتهاد
عينا او كفاية على القول به لانا نعلم بالعيان ان كثيرا من الناس ليس له تلك الملكة وان خصصناه بذوي الملكات فهو ايضا
باطل لانه قبل الاجتهاد ومزاولة الفقه لا يظهر له انه ذو ملكة ام لا فمع عدم العلم بالشرط كيف يجب عليه مع ان كثيرا من
المشتغلين يظهر بعد السعي وبذل الجهد انه فاقدها فكيف حكم الحكيم العدل بوجوبه عليه مع فقدان الشرط وقد تقرر
انه لا يجوز التكليف مع علم الآمر بانتفاء الشرط وجوابها ان هذا الكلام يجري في اصل التحصيل وطلب العلم بالعلوم
العربية وغيرها فان كثيرا من الناس يعلم من حاله عدم الاقتدار وكثيرا منهم يعلم من حاله عدم الاقتدار بعد صرف
مدة من عمره والحاصل ان من علم من حاله عدم الاقتدار وعدم الملكة فليس بمكلف جزما وهو مخرج عن العمومات
بالبرهان القاطع ومن لم يعلم حاله في الاقتدار والملكة فتكليفه ابتلائي كما حققناه في محله في مباحث الاوامر وذلك
كتكليف الحائض في الصبح بالصيام مع تحيضها في العصر في نفس الامر فوجوب الاجتهاد للمكلفين مثل وجوب الصوم لها
ومنها ان اشتراط الملكة يستلزم عدم العلم بوجود المجتهد ومعه لا يمكن الامتثال غالبا في امثال هذا الزمان
فيقبح التكليف واما الاستلزام فلانها امر خفي مع انه غير منضبط لاختلاف الطبايع فيها غاية الاختلاف فاين يظهر
ما هو المعتبر منها للعوام وفيه ان ذلك كلام يأتي في اصل معرفة المجتهد وسيجيء جوابه وبيان امكانه وان ذلك
شبهة في مقابل البديهة ومنها انهم ع قرروا لنا قواعد يستنبط منها بعض المسائل ولا حاجة لنا فيها الى تلك
الملكة نعم قد وضع الاصوليون قواعد مبتنية على ادلة مدخولة ومباحث ضعيفة مثل ان مقدمة الواجب واجب والامر
بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص وان الامر والنهي لا يجتمعان وان استصحاب الحال حجة ويحتاج استنباط المسائل منها
الى تلك الملكة وهذه قواعد واهية لا يحتاج اليها ولا يجوز التمسك بها اقول ومن القواعد التي قرروا لنا
قولهم ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وقد عرفت الاشكال فيها وان المراد منها هل هو
موضوع الحكم ومحله او نفس الحكم او ما يشملهما ثم المراد من الموضوع والمحل اي معنى واجراء حكم هذه القاعدة في تلك
المحتملات اصعب شيء وهكذا الكلام في قولهم ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر فان الاشكال في ان كل الماء القليل
الذي هو محل نزاع الباحثين فيه يدخل في هذا فيمكن الاستدلال على عدم قبول مطلق ماء القليل للنجاسة من جهة
عدم ظهور حكمه من الشرع من جهة اختلاف الادلة وتختص بالمصاديق الموجودة في الخارج التي لا يعلم طريان النجاسة عليها
وهل المراد منه استصحاب الطهارة فيكون المراد كل ماء طاهر ام لا الى غير ذلك من المحتملات في الحديث ولا ريب ان

شبهات نافي اعتبار الملكة في تحقق الاجتهاد
يظهر منهم
الشبهة الثانية
الشبهة الثالثة
او فهو

معان تلك القواعد المستنبطة من تلك الاخبار ليست مما اتفق عليه الافهام السليمة بل هم مختلفون في ان الظاهر منها
ماذا فيعلم انه من النظريات المحتاجة الى الملكة وكل ذي ملكة يحكم بما يفهمه من التشريع والرد واما قوله ومنه قواعد واهية
فقد مر الجواب عنه مشروحا ومنها ان هذه الاحاديث والاخبار كان يعمل بها في عصر الائمة كل من سمعها عالما كان او
عاميا وتقريرهم ع اياهم على ذلك يدل على ان كل من فهمها يجوز ان يعمل بها من دون توقف على شرط الخبرة والملكة وغيرها
وفيه ان العمل على ما يسهل فهمه منها للعامي وغيره لا يوجب عدم اشتراط العمل على ما لا يفهمه كل احد بتلك الملكة
ومرادنا ان من يريد اقتناص ما يمكن ان يستخرج من تلك الادلة منها ويحتاج الى ذلك لا بد ان يكون له تلك الملكة
وهو المجتهد وكذلك الجواب عما يقال انهم كانوا يعملون بالاخبار بدون الفحص عن المعارض وحصول الملكة المحتاج اليها
في علاج التعارض فان عدم احتياج المشافهين للائمة ومن في معناهم الى علاج المعارضة وحصول تلك الملكة لهم
لعدم عثورهم على المعارض او عدم تفطنهم لاحتمال وجوده او لتمكنهم عن السؤال عن امامهم لا ينفي احتياج غيرهم اليها
واما ما يقال ان عموم تكليف المكلفين بالعمل بالاخبار يدل على ان العمل بالافراد الخفية واللوازم الغير البينة التي لا
يهتدي اليها الاكثرون ولا يعرفون فرديتها ولزومها الا بعد النظر والاستدلال غير لازم والا لزم التكليف بما لا يطاق
بالنسبة الى غير تلك المتمكنين فهو في غاية السخافة فان ذلك يستلزم عدم تكليف العجمي بمضمون آيات القرآن و
الاخبار مطلقا فان قلت انهم مكلفون بالعمل بها بسبب انهم قادرون على التعلم والاخذ ممن يعلم فنقول مثله فيما
نحن فيه ايضا فلا ريب في اختلاف مراتب افهام المكلفين في فهم الافراد الظاهرة ايضا فيكون التكليف بالظواهر والمنطوقات
ايضا غير منضبطة وهو مناف للحكمة بل النصوص ايضا قد يختلف حالها فقد يكون لفظ نصا عند مكلف وظاهرا
عند آخر وهكذا فالتحقيق ان المكلف به منها ما يمكن ان يفهم من اللفظ ولو عند جماعة خاصة من الاذكياء وعدم
فهم غيرهم من العامة لا يوجب عدم تكليفهم بها فان لم يتفطنوا لها ولاحتمال ارادتها ولزوم التفحص عنها فالجاهل الغافل
معذور وان تفطنوا فتكليفهم الرجوع الى العالم المتمكن ثم ان ما ذكرنا لا ينافي ما قدمناه في مباحث العموم والخصوص و
الاطلاق والتقييد من ان الاطلاق ينصرف الى الافراد الشايعة وانه ليس بحجة في الافراد النادرة فان المراد من الافراد
النادرة ثمة ما لا يحصل الظن بارادتها وان حصل القطع بفرديتها ومن الافراد الخفية هنا ما يحصل الظن او القطع
بفرديتها وبارادتها بعد التأمل والنظر والفرق بين ظن فردية شيء للكلي وظن ارادة فرد من الكلي واضح والاول يرجع
الى نوع تصرف في الكلي ويستلزم التشكيك في حقيقته فان الشك في كون ماء السيل ماء يوجب الشك في ان ماهية
الماء هل هو وسيعة يشمل هذا الفرد ام لا ولكن الشك في دخول الفلس المهجور في بلد في قول القائل بع بالنقد ليس تصرفا
في الكلي لانه لا ريب في كونه نقدا بل الاشكال انما هو في ارادة هذا الفرد ثم انه يدل على جواز العمل بالافراد الخفية و
اللوازم الغير البينة ايضا قولهم ع علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وبمضمونه روايتان صحيحتان
رواهما البزنطي عن الرضا ع وهما مذكورتان في اخر السرائر ثم ان تحقق هذه الملكة واستفادتها وجواز الاعتماد عليها
كما ذكره بعض المحققين يستدعي امورا منها ما ادعوه حاج التلطيف وقد مر الاشارة اليه ومنها ان لا يكون جريا
لا يقف في همه على شيء ولا بليدا لا يتفطن بالدقائق ويميل الى كل ناطق باحق بل لا بد ان يكون له ثبات فيما يختار
ويرتضيه وذلك لا ينافي جواز تبدل الرأي مع تجدد النظر وان يكون نظيفا حاذقا ينتقل مما ورد عليه من المسائل
الى مظانها ومآخذها ويعود من تلك المآخذ الى تلك المسائل ومنها ان لا يكون جريا في الفتوى غاية الجرأة ولا
مفرطا في الاحتياط فان الاول يهدم المذهب والدين والثاني لا يهدي الى سواء الطريق ولا يقضي حاجة المسلمين بل

التفريع
الشبهة الرابعة
فالبعد
خاصة
بالنقل
نقلا
جريا

ربما يشوّه الدين ويشوّش الشرع المبين ومنها ان لا يكثر من التوجيه والتاويل ولا يعوّد نفسه بذلك فانه ربما
يحمل بذلك لاحتمال البعيد من الظواهر بانسه بذلك فان للانس بكل طريقة اثرا بيّنا فى ازلال الذهن واضلال الفكر
عن الصراط السوىّ ومن جملة ذلك الانس بطريقة الحكمة والرياضى والنحو وغير ذلك فان طريقة فهم هذه العلوم مباينا
لكيفية الفقه فربما رايتا بعضهم يقول فى القدح فى بعض الادلة الفقهية يحتمل ان يكون المراد منه كذا فاذا قام الاحتمال
بطل الاستدلال وانت خبير بان الفقه اكثره ظنىّ وادلتها ظنية ومعنى الظن قيام الاحتمال فبذلك لا ينتظم اساس
هؤلاء لتكثيرهم الاحتمال وابطالهم الاستدلال ومنها ان لا يكون بحّاثا يحبّ البحث وذلك المرض قد يكون طبيعيا
كالعقارب المجبولة على حبّ اللسع وقد يكون لحبّ الرياسة واظهار الفضيلة فمثل هذا الشخص لا يرجى له الاستقامة على الحق
واياك والمكالمة مع مثله واستعذ بالله من خلقه الا ان تظنّ امكان ارشاده الى الحق وردعه عن ذلك المنكر وتقرّب
من ذلك كونه لجوجا عنودا ونحن راينا كثيرا من صلحاء العلماء مبتلى بهذا المرض فاذا تكلم بشىء فى بادى النظر غفلة او لاجل
شبهة سبقت اليه فيلج ويكابر ويصادر بالمطر وربما يتمسك بما هو اوهن من بيت العنكبوت اما من جهة خروجه عن الحالة
الطبيعية المدركة الى مقتضى حالته الاخرى المنكرة او للعناد والخوف عن جمود الذكر ومنها ان لا يكون مستبدا بالراى
فى حال بل فى حال كمال اليقين فان الجهل جبلّة الانسان والغفلة والسهو كالطبيعة الثانية له **تنبيه** اعلم ان
المراد بالاجتهاد فى قولنا الاجتهاد لا يتوقف على تلك الملكة يمكن ان يجعل بمعنى ملكة الاجتهاد كما عرّفه شيخنا البهائى ره
وقد تقدم وبمعنى الفعلية وهو استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى وما يتوهم انه لا يصح على الاول لان الملكة
هو نفس الاجتهاد لا شرطه فهو مندفع بان الملكة التى هى نفس الاجتهاد هى الملكة الخاصة المرتبة على مجموع شرايط الفقه التى
من جملتها الملكة العامة اعنى تمكن ردّ مطلق الجزئيات على الكليات والفروع الى الاصول لا ردّ جزئيات الفقه الى كلياته
فلا تغفل واما ما يتوقف كمال الاجتهاد عليه فهو امور الاول علم المعانى والبيان والبديع ونقل عن الشهيد الثانى
والشيخ احمد المتوّج البحرانى انه جعل الثلثة من شرايط اصل الاجتهاد وعن السيد ايضا انه جعل الاولين من الشرايط وغيرهم
جعلوا هذه العلوم من المكملات والحق ان بعض الاولين مما يتوقف عليه الاجتهاد مثل مباحث القصر والانشاء و
الخبر من علم المعانى وما يتعلق بمباحث الحقيقة والمجاز واقسام الدلالة من علم البيان لكن القدر المحتاج اليه منهما مذكور
فى كتب الاصول غالبا وهو لا ينافى كونهما مما يتوقف عليه اصل الاجتهاد ثم انه جعلنا الابلغية والافصحية من مرجحات
الاخبار والادلة فلا ريب فى الاحتياج الى العلوم الثلثة اذ لا يعرف ان عادة فى امثال هذا الزمان الا بملاحظة
العلوم الثلثة والتحقيق ان القضاة اذا وجب العلم بكون الكلام عن المعصوم والظن المتاخم للعلم كما يظهر من ملاحظة
نهج البلاغة والصحيفة السجادية وساير كلمات امير المؤمنين ع فى خطبه واضرابه وكذا اذا وجب رجحان كون الحديث من الامام
بحيث صار معارضه موهوما عند المجتهد ولكن ذلك نادر فى اخبار الفروع والثانى بعض مسائل الهيئة مثل ما يتعلق
بكروية الارض لمعرفة تقارب مطالع البلاد وتباعدها ويترتب عليه جواز كون اول الشهر فى ارض غيره ما هو اوله فى بلد اخر
وجواز كون الشهر ثمانية وعشرين يوما لبعض الاشخاص ولا يبعد كون ذلك من الشرايط ويمكن ان يقال يكفى فى ذلك للفقيه
العمل على مقتضى قوله صم للرؤية وافطر للرؤية وكذلك المحال فى معرفة القبلة فانه يكفيه الاستقبال فيما يمكن له العلم والعمل
بالظن فيما لا يمكن والعمل بما ورد فى المتحير لو لم يحصل له الظن ايضا والثالث بعض مسائل الطب للاحتياج الى معرفة
القرن والمرض المبيح للفطر وامثال ذلك ويمكن ان يقال بعدم كونه من الشرايط لان شان الفقيه بيان الحكم باعتبار الشرط بانه لا يباع
اطرافها فيقول القرن يوجب التسلط على الفسخ فى النكاح والمرض المضر يبيح الفطر واما حقيقة القرن والمرض فليس

معرفتها

معرفتها شان الفقيه والا لزم ان يعلم الفقيه جميع العلوم والصنايع او اغلبها لاحتياج اطراف الشرطيات اليها مثلا يجب
على الفقيه ان يحكم بان المبيع اذا خرج معيبا فللمشترى الخيار او ان ظهر له الغبن فله الخيار او يثبت فى الامر الفلانى الارش
واما معرفة العيب والغبن والارش فلا يجب عليه كما لا يخفى والرابع هو بعض مسائل الهندسة مثل ما لو باع بشكل العروس
مثلا ويظهر الوجه مما تقدم والخامس بعض مسائل الحساب مثل الجبر والمقابلة والخطائين والاربعة المتناسبة مما
يستخرج بواسطتها المجهولات ويظهر وجه عدم الاشتراط مما تقدم فان شان الفقيه فيما لو سئل عنه اذا قال احد لزيد
علىّ عشرة الا نصف ما لعمرو ولعمرو علىّ عشرة الا نصف ما لزيد ان يقول اقرار العقلاء على انفسهم جايز ولا يجب عليه
تعيين المقدار ثم ان القدر الواجب من تلك الشرايط المتقدمة هو ما يندفع به الحاجة فلا يجب صرف العمر الكثير فى
تحصيل المهارة فى كل واحد منها فان الفقه الذى هو ذو المقدمة يحتاج الى صرف عامة العمر فيه فصرف العمر فى مقدماتها
يوجب عدم الوصول الى ذى المقدمة مع ان الفقه ايضا مقدمة للعمل والعبادة فلا بدّ من عدم الغفلة وصرف العمر فيما
لا يعنيه **قانون** يشترط فى المفتى الذى يرجع اليه المقلد بعد الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا والظاهر ان
اشتراط الايمان اجماعى او مبنى على عدم جواز الرجوع الى احكام المخالفين مع مخالفة الحكم لنا والا فلو فرض ان مخالفا
ثقة صدوقا افتى على وفق اصولنا وطريقتنا بحيث يحصل الاطمينان بمساواته مع المفتى من اصحابنا فى الاستنباط عن
اصولنا كما كان جماعة من اصحابنا مفتى الفريقين والعامة كانوا يعتمدون عليهم فيشكل الحكم بعدم جواز الرجوع اليه و
عدم الاعتقاد بالحكم لا ينافى عدم التقصير فى الاستنباط وعدم الكذب فى الاخبار عنه واما العدالة فظاهرهم
الوفاق على اعتباره وان كان يمكن القول بكفاية الوثوق فى الاستنباط والصدق نظير ما كان يقوله الشيخ ره
فى اخبار المتحرز عن الكذب مع كونهم فاسقين بساير الجوارح ايضا ويشترط فى صحة رجوع المقلد اليه علمه بكونه جامع
الشرايط للافتاء بالمخالطة المطلعة على حاله او باخبار جماعة يفيد العلم وقيل او بشهادة العدلين وفيه اشكال و
ذهب العلامة فى نهاية الى كفاية الظن قال لا يشترط فى المستفتى علمه بصحة اجتهاد المفتى لقوله تع فاسئلوا اهل الذكر
من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته
له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ولا يكفى العامى بمشاهدة
المفتى متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون
غالطا فى نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرايط المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم
له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه وقال فى المعالم بعد نقل كلام العلامة ره والمحقق كما نقلناه وكلام المحقق
هو الاقوى وتوجيهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة ره بالاية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم
فيها وقد نبه عليه فى النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر عن جمع شرايط الفتوى بالنظر
الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل عدم جوازه وح فلا بد من العلم بحصول الشرايط وما يقوم
مقام العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى ره الموافقة لما ذكره المحقق ره حيث قال وللعامى طريق الى معرفة صفة
من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء فى البلد الذى يسكنه ورتبتهم فى العلم
والصيانة ايضا والديانة قال وليس يطعن فى هذه الجملة قول من يبطّل الفتيا ويقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من
علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصياغة فى البلدان لم نعلم شيئا من التجارة والصياغة وكذلك العلم بالنحو والصرف
واللغة وفنون الاداب انتهى كلامه ره وتحقيق المقام على ما اسسناه عليه الاساس فى المباحث المتقدمة ان الجاهل والغافل

من العوام الذين لا تميز لهم لا تكليف عليهم الا بما بلغه طاقتهم وعقولهم انما الكلام فى اهل الفطن والذكاء والمتميز منهم
وطلبة العلوم البصير باحوال اهل العلم الغير البالغين مرتبة الاجتهاد فى بيان حال العلماء فى مناظراتهم وتحقيق المسائل
فى نفس الامر ليترتب عليه العلم بحقيقة الحال ويتفرع عليه الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فنقول الاقوى وان كان بالنظر
الى بادى النظر هو اشتراط العلم مع الامكان والاكتفاء بالظن مع عدمه ولكن دقيق النظر يعطى كفاية الظن مطلقا
للاصل ولزوم الحرج غالبا فان قلت ان الاصل ارتفع باشتغال الذمة بالاخذ من المجتهد وهو لا يرتفع الا بالعلم به قلنا العسر
اشتغال الذمة بازيد من الاخذ عمن ظن اجتهاده غير معلوم وكذا الجواب عن الاجماع لو تمسك به بتقريب ان نفى الاجماع
منعقد على وجوب الاخذ من المجتهد وهو لا يحصل الا لمن علم كونه مجتهدا فان الاجماع انما هو على القدر المشترك وهل ذلك
الا موضع النزاع ويدل عليه ايضا ان اعتبار العلم يوجب العسر والحرج غالبا ويظهر ثمرة هذا النزاع فيما لو كان عالم فى بلد
وهو فى نفس الامر ليس بمجتهد لكن كل من دونه من العلماء فى ذلك البلد بعضهم يعتقدون اجتهاده وبعضهم يظنون
فهؤلاء الظانون اذا تفطنوا لهذه المسئلة اعنى جواز العمل بالظن فى ذلك وعدم الجواز فهل يجب عليهم التفحص من الخارج
والتفتيش حتى يحصل لهم العلم ام لا واما من لم يتفطن للمسئلة او جزم بكونه مجتهدا مع مخالفته لنفس الامر فلا اشكال فى
انه ليس عليه شئ والحاصل انه لا دليل على وجوب تحصيل العلم نعم هو اولى واحوط ومما حققناه يعلم ان المراد بالظن
الذى يكتفى به هو الظن بعد بذل الجهد لا الظن البادى كما قلناه فى الظن بعدم المخصص فى مبحث الجواز العمل بالعام قبل
الفحص فلا يعترض المتوهم انه لا وجه للاكتفاء بمطلق الظن ثم ان الظاهر ان مراد العلامة من الاعتماد على اقبال الناس و
اجماع المسلمين على الاستفتاء كما هو ظاهر كلامه اشتمالهم على اهل العلم والفهم والفطانة والا فاجتماع مطلق العوام
لا يفيد الظن بشئ والاان يكون على سبيل الاستمرار الكاشف عن استحقاق الرجوع اليه بحكم العادة بان يدعهم اذا
وصل اليهم خلاف ما فهموه بمرور الايام المتطاولة ثم ان الكلام مع اتحاد المفتى واضح ومع التعدد فان تساووا
فى العلم والورع واتفقوا فى الفتوى فلا اشكال ايضا فى التخيير وربما يقال اذا اتفقوا ولكن تفاوتوا فى العلم والورع فيقدم
الاعلم وفيه اشكال وسيظهر وجهه مما يأتى بطريق الاولى وان اختلفوا فى الفتوى فان تساووا فى العلم والورع
فهو مخير فى تقليد ايهم شاء لعدم المرجح وان كان بعضهم اعلم واورع من غيره فالمعروف من مذهب اصحابنا بل ذكر
بعضهم انه لا خلاف فيه عندنا انه يقدم على غيره لانه اقوى وارجح واتباعه اولى واحق وانه بمنزلة الامارتين للمجتهد
واختلف فيه العامة فمنهم من وافقنا على ذلك والاكثرون سووا بين الافضل وغيره لاشتراك الجميع فى الفتوى و
العدالة المصحح للتقليد ولان المفضولين من الصحابة وغيرهم كانوا يفتون من غير نكير اقول ان ثبت الاجماع
على مختار الاصحاب فهو والا فلهم باثباته فى امثال هذه المسائل والا فالاعتماد على هذا الظهور والرجحان مشكل
وتشبيههم بامارتى المجتهد قياس مع الفارق وفى كلام المحقق الاردبيلى ره فى شرح الارشاد منع تقديم الافضل الا
فى الحاكمة والتحقيق انهم ان ارادوا ان عمل المقلد بظن مجتهده انما هو لاجل انه تحصيل للظن بحكم الله الواقعى والمجتهدان
المختلفان امارتان على ذلك الحكم كامارتى المجتهد عليه ففيه انه لا يتم على الاطلاق فان مقلدا كان فى بلد
مجتهدان احدهما اعلم من الاخر وهما مختلفان فى الفتوى وفرض فى عصره وجود مجتهدين اخرين فى بلاد اخر فكيف يحصل
له الظن بان قول اعلم المجتهدين اللذين فى بلده هو حكم الله الواقعى دون من هو ادون منه مع احتمال ان يكون بعض
المجتهدين الذين فى البلاد الاخر مخالفا لذلك الاعلم وموافقا للادون مع كونه مساويا للاعلم فى العلم او اعلم
منه وان سلمنا نفى احتمال العثرباصل العدم لكون الزيادة من الحوادث ولكن اذا علم وجود الاعلم من ذلك الاعلم

واحتمل

واحتمل موافقته لذلك الادون فلا مناص فيه عما ذكرنا فيرجع مال دعوى الرجحان وادعاء حصول الظن بقول الاعلم
الى افادة الظن بقيد هذا الحال وبهذا الشرط يعنى ان فرض انحصار المجتهد فى هذين الموجودين فى بلده فيكون
العمل على قول الاعلم اقرب وارجح وليس هذا معنى حصول الظن بحكم الله الواقعى لا بشرط على الاطلاق الذى هو
مقصود الناظر فى هذه المسائل بل ولا يمكن دعوى ذلك مع ملاحظة فتاوى الاموات ايضا فان دعوى حصول الظن
بحكم الله الواقعى من قول المجتهد الحى الذى هو ادون بمراتب شتى من المجتهد الميت فى قول ذلك الميت مجازفة من القول
فان قلت ان فتوى الميت يخرج بالدليل على عدم جواز العمل بقوله قلت الدليل العقلى اعنى سد باب العلم يخرج
الموجب للعمل بالظن مع بقاء التكليف ضرورة ومع تكليفنا لا ابطال لا يقبل التخصيص الا ان يثبت عدم ذلك
بما يثبت عدم اخراج القياس والاستحسان ويجئ تمام الكلام وعلى هذا فلا يمكن القول بالتخيير بين الاعلم وغيره فى كون
حكم الله الواقعى بحيث ظننا احدهما بل احد المجتهدين الموجودين فى العالم بل الميتين ايضا لو جوزنا العمل بقولهم
فاذا تردد الحكم الواقعى بين هؤلاء فمقتضى الدليل التخيير وان ارادوا ان ذلك حكم اخر منوب مناب الحكم الواقعى يجوز
العمل بالظن وان لم يحصل بالحكم الواقعى كالتقية الثابتة عن مراد الحق فلا دليل على وجوب ترجيح الاعلم فان الذى
ثبت من الدليل انه اذا لم يمكن للمقلد العلم بحكم الله الواقعى يجوز العمل بظن من تمكن من استنباط الحكم من هذه
الادلة واما ان ظن هذا الشخص هل هو كاشف عن الواقعى ام لا فلا يحتاج اليه على هذا الفرض وح فلا دليل على
اعتبار الاقوى بل لا معنى لاعتبار الاقوى والاقرب الارجح لان قولنا حكم الله الظاهرى هو ما كان ارجح الا
له من متعلق زمان ومن بيان ان ارجحيته فى اى شئ فان قلت المراد ما كان ارجح واظهر انه هو حكم الله الظاهرى
فهو دور وان قلت المراد ما كان ارجح بالنسبة الى ما اراده الله فى الواقع عينا فهو الظن بحكم الله الواقعى والمفروض
عدمه والحاصل ان الادلة الشرعية هى حاكية عن حكم الله الواقعى والترجيح الحاصل فيها والاظهرية المتعلقة بها
انما هو بالنسبة الى ما هو المراد فى الواقع فلا يصح فرض احتمال ارادة حكم الله الظاهرى غير كونه ظاهرا انه حكم الله
الواقعى لا يقال ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الاقوى بالاجماع ولا دليل على العمل بالاضعف لانا نقول قد بينا
سابقا انه لا اصل لهذا الاصل فلا نعتقد واشتغال الذمة ايضا لم يثبت الا بالقدر المشترك المتحقق فى ضمن الادون
والاصل عدم لزوم الزيادة فلو كان يفصلون بانه اذا انحصر المجتهد فى العالم فى الاعلم وغير الاعلم ولم يكن هناك
ميت اعلم ايضا فهناك يرجح اقوى الامارتين القائمتين على الحكم الواقعى على الاخر لكان له وجه ولكنه فرض نادر
لا تحقق له فى امثال زماننا بل يمكن اجراء ما ذكرناه فى المقلد فى المجتهد ايضا بالنسبة الى الامارات فنقول الراجح
عمله على اقوى الامارتين انما هو اذا اراد تحصيل ما هو اقرب الى الواقع والظن بحكم الله لنفس الامرى وهو لا
يتم الا اذا كان متعبدا بشرط وحال فلو فرض ان مجتهدا لم يقدر على تحصيل الاسباب وكتب الاخبار وتحصيل اقوال
الفقهاء وانحصر تكليفه فى الاجتهاد فيما عنده من الاسباب مع فرض علمه بوجود شئ اخر من الاسباب ولكن هو لا
يتمكن منه واحتمال مدخليته الغير فى مطلبه احتمالا ظاهرا فتحصيل الظن له انما هو بشرط هذه الاسباب فى هذا
الحال لا مطلقا وهو ليس معنى تحصيل الظن بالحكم الواقعى نعم المجتهد الذى جمع الاسباب واستفرغ وسعه فى التحصيل ونفى
وجود ما يحتمل ان يعارض دليل مختاره ويترجح عليه باصل العدم يمكنه تحصيل الظن بالحكم الواقعى والقول بان الا تخاره
عدم مخالفة ما وجد من الاسباب فى العالم وهو لا يتمكن منه لما عنده من الاسباب غلط فاحش لان الاصل لا يفيد
بالنسبة الى الموافقة والمخالفة كما لا يخفى فح فالقول بوجوب تقديم قول الاعلم للمقلد على الاطلاق لا يتم ودعوى

الاجماع في امثال هذه المسائل مع انها غير ظاهرة منهم وغير واضحة في نفسها يظهر بطلانها من استنادهم في دعوى
هذه الى انه اقرب الى الكتاب وارجح وايضا لا يلائم الجمع بين دعوى الاجماع على متابعة الاعلم في اثبات المطلب بين الاستناد
الى انه اقرب وارجح فان الاستناد الى الثاني وهو كونه اقرب الى الكتاب استناد الى الدليل العقلي والاستناد الى الاول واستناد الاول بالنسبة
استناد الى التعبد والدليل العقلي لا يقبل التخصيص والتقييد وقد مر نظير ذلك في ادلة حجية خبر الواحد والحاصل التقييد
ان المعيار في رجوع المقلد الى المجتهد ان كان هو العمل بالظن عند تعذر العلم بالحكم النفس الامري فهو تابع
لحصول الظن لا بشرط من اي جهة كان وان كان بتقليد الميت ولا معنى لحصول الظن بشرط حال دون وقت وان كان
المعيار هو الاجماع او غيره من الادلة الشرعية فهو مقصود على ما يدل عليه الدليل ودعوى الاجماع على متابعة الاعلم مقصور
ايضا لم يثبت الا في الاعلم الذي لم يعلم مخالفته للاعلم الاخر او علم عدم مخالفته له بل الظاهر من دعوى الاجماع على متابعة
الاعلم هو الاعلم على الاطلاق لا الاعلم بلد المقلد هذا اذا كان احدهما اعلم واورع من الاخر وان اختلفا وكان احدهما
اورع والاخر اعلم فقيل يقدم الاعلم لان الورع المعتبر في العدالة يكفي في اجتهاد الاعلم ولا يحتاج الى الزيادة
التي في الاورع وذلك يحجزه عن التقصير ولكن زيادة العلم في الاخر يوجب زيادة الاتقان في الفتوى وقيل بتقديم
الاورع ويمكن الاستدلال له بان زيادة الورع يوجب تحمل المشقة في استفراغ الوسع ازيد مما هو دون الورع
وان كان الامتثال يحصل بما لا يوجب العسر والحرج وذلك قد يوجب ادراك بعض ما لا يدركه الاعلم لكون استفراغ
وسعه اقل منه ويظهر التحقيق هنا مما حققناه انفا **قانون** اختلفوا في جواز بناء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد اجتهاد
السابق على اقوال ثالثها العدم الا ان يذكر دليل المسألة ومأخذها فاذا نسيها وجب عليه التكرار فان وافق الاول
فهو والا فيجب عليه العمل على الاخر وقيل ان مضى زمان وتغير حال يجوز معه زيادة قوته واطلاعه على الادلة يجب
التكرار والا فلا للاول الاستصحاب واصالة عدم الوجوب وللثاني احتمال تغير الراي بالنظر فلا يبقى الظن وللثالث
كون المقابلة المسألة مربوطة بدليلها حاصلة بخلاف ما لم يتذكر ويظهر دليل التفصيل الاخير مما ذكر والحق هو الاول للزوم حصل
لما ذكر ولزوم العسر والحرج ومجرد احتمال التغير لا يوجب زوال الظن كما لا يخفى نعم لو عرض له بسبب السوانح وتغير
الاحوال وتفاوت الاوقات وتبدل رايه في بعض المسائل الاصولية شك في المسألة يجب زوال الظن ولو من جهة
الاستصحاب ايضا وتساوي الطرفان فيجب عليه تكرار النظر ثم من تجدد رايه بسبب التكرار هل يجب ان يعلم مقلده بذلك
ليرجع عن قوله الاول والاظهر عدم الوجوب وما يتوهم من ان المستفتي يبقى على العمل بلا دليل فلا موجب فيجب
ردعه مدفوع بان ظن بقاء الموجب بالاستصحاب كاف له والاصل عدم وجوب الاخبار ثم انا قد اشرنا الى الفرق اشرنا
بين الحكم والفتوى في مباحث الاجتهاد ونزيد لك هنا ونقول ان المراد بالفتوى هو الاخبار عن الله تعالى بحكم مسألة سواء
كان بعنوان العموم كما لو قال الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة او الخصوص كقوله هذا القدح من الماء ينجس حين ملاقاته
لقطرة من البول وفي معناه قوله اجتنبه وان كان انشاء باللفظ والحكم هو الزام خاص واطلاق خاص في واقعة اصيبه
خاصة متعلقة بامر المعاش فيما يقع فيه الخصومة بين العباد مطابقة لحكم الله تعالى في نظر المجتهد في هذه الواقعة
وغيرها مما يندرج تحت كلي فالفتوى هو ان كل ما كان مثل هذه الواقعة الخاصة فحكمه كذا او هذه الواقعة وغيرها
مما يندرج الخاصة فحكمه كذا وهذه الواقعة حكمها في الواقع كذا والحكم هو الامضاء والانفاذ والالزام لذلك
الحكم العام في هذه الواقعة الخاصة بعنوان انه انشاء من قبل الحاكم لا اخبار عن الله تعالى فيها والظاهر ان انشاء الحكم
من الحاكم كما يحصل بقوله حكمت بكذا او امضيت كذا او انفذت كذا يحصل بقوله لمن يحكم له لا تصرف في كذا

هذا لك

هذا لك او بقول المراة زوجي نفسك فلان وكلتك زوجيها بنفسه لغيره ونحو ذلك ومن خواص الحكم عدم التعدية عن الواقعة
المخصوصة التي وقع فيها الى غيرها وان كان موافقا لها بعينها وعدم جواز نقضه بخلاف الفتوى فانه يتعدى من الواقعة
الخاصة الى ما يوافقها ويجوز نقضها بالمعنى الذي سنذكره وقد يشتبه الامر بين الفتوى والحكم كما اشرنا اليه في مبحث نص
المعصوم من حكاية هند زوجة ابي سفيان ثم ان رفع الخصومة ودفعها اما ان يكون بعد التداعي والتنازع من الخصمين بالفعل
من احدهما مع غيبة الاخر او صغره او نحو ذلك وكذا اما ان يكون قبل ذلك اذا كان هناك خصومة منصورة بالقوة
ويكون من شان الواقعة حصول الخصومة فيها مثال الاول ان يدعي احدهما الاخر بحضوره او غايب او صغير ويرفع امره الى
الحاكم ويحكم بدله ومثال الثاني ان يعقد الحاكم باكرة بالغة رشيدة بعقد هو جبوه والدها وتعتقد هي موثرة لا
او باذنه لاحتمال اجراء الصيغة فانه ليس هنا خصومة بالفعل كما لا يخفى ومن امثلة نكاح احد المراضعين بعشر رضعات
للاخر بنفسه او بخصيصهما مع عدم تفطن احدهما للمسألة والاشكال فيها بل وعدم علمهما بحصول الرضاع اصلا
مثل ان يسئل والد المراضعين الجاهلة بالحال عن جواز تجاوزهما بعدما علم الوالدان به وثبت عند الحاكم ايضا وحضر بعلمهما
لهما بالتزويج ولم يعلمهما الحال اصلا فانه لا ريب ان هناك خصومة بالقوة بين الزوجين بعد حصول العلم لهما او
لاحدهما بالرضاع بعد ذلك ولكن الاشكال في ان الظاهر من تقييد الحكم برفع الخصومة وجعل ذلك غاية لزوم
قصد الحاكم لذلك فيخرج كثير من الامثلة منه وكذلك شبه حكاية هند والمائز بينهما هو القصد وعلى ما ذكرنا فالفرق
بين اعطاء زكوة مال التجارة لفقير بتقليد مجتهد واخذ المجتهد تلك الزكوة واعطاؤها الفقير فقط حتى فيما لم يتفطن بالفقير
صاحب المال للخلاف في المسألة اصلا او للمجتهد لان ذلك قد يصير موردا للنزاع بين الفقير وصاحب المال مشكل اللهم
الا ان يقال المراد بالاخذ هو الاخذ على سبيل الحكم ورفع الخصومة المتصورة قصدا وعلى ذلك ينزل تمثيل الشهيد ره
بذلك للحكم في القواعد وكذا القول بان المجتهد اذا اوقع عقد الباكرة بدون اذن ابيها او اذن للغير في تزويجها فهو الحكم
لازم لا يجوز نقضه بخلاف ما اذا اوقعها غيره فان الاول حكم لا يجوز نقضه بخلاف الثاني على الاطلاق مشكل اذ المسلم
انما هو حكم لا يصدر الا عن مجتهد ولا يتم الا اذا صدر عنه لا ان كلما صدر عن المجتهد فيما يتضمن خصومة بالقوة
فهو حكم والحاصل ان الصدور عن المجتهد من شرايط صحة الحكم لا من مميزات ماهيته نعم اذا كان مقصود المجتهد قطع الخصومة
المتصورة فكما يجوز ان يقطعها بقوله جوزت لك التزويج بدون اذن ابيك وحكمت لك بهذا يجوز ان يقطعها باجراء
الصيغة بنفسه فهذا هو الذي يصير حكما لا مطلق اجراء الصيغة والاشكال في صورة الاذن للغير اظهر فانه يصير من
باب حكاية هند زوجة ابي سفيان واما توهم عدم جواز التزويج فيما نحن فيه الا من المجتهد او باذنه فهو مما لم يذهب اليه
احد ثم اعلم انه يرد على تعريف الحكم ايضا عدم الانعكاس بالحكم بالحدود مما يختص بحقوق الله كشرب الخمر والزنا سيما الانعكاس
اذا لم يدع على الزاني والشارب احد حتى يقع الخصومة بينهما وقد صرحوا بكون ذلك حكما كما يتبادر من قولهم في مسألة
جواز عمل الحاكم بعلمه وعدمه والتفصيل بالجواز في حقوق الله دون حقوق الناس وكذا استدلالهم للجواز بعموم قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا والزانية والزاني والتمسك بعدم القول بالفصل وغير ذلك وكذا يرد عليه الحكم بثبوت
الهلال فانهم جعلوه من باب الحكم ولا ريب انه متعلق بالمعاد لا بالمعاش فالتقييد بالمتعلق بالمعاش يخرجه عن الحد وكذا بالتعليق
تقييد الحد برفع الخصومة لانتفائها فيه غالبا ومما يدل على انهم جعلوه من باب الحكم تصريحهم بالخلاف في كفاية قول
الحاكم بانه يوم فطر واختاره في الدروس ورجحه في المدارك استنادا الى عموم ما دل على ان للحاكم ان يحكم بعلمه ولانه
لو قامت عنده البينة فحكم بذلك وجب الرجوع الى حكمه كغيره من الاحكام والعلم اقوى من البينة ولا ريب ان ادلتهم التي

انما هو على عدم جواز نقض الحكم كما يأتي بيانه فيتفاوت بالنسبة الى هذه الاقسام سيما الاجماع اذ هو من الادلة الشرعية
ولا بد ان يعلم حال مورده في الشرع وان تأتي هذه المعاني وقع الاجماع عليه وقد يمكن توجيه المقام لادخال مثل الحكم بيوم الفطر
بان يراد بامر المعاش امور لا اختصاص لها بالشارع بل هي من موضوعات حكمه فيرجع الى انه هل يتحقق الرؤية ام لا وهل تم عدد
الشهر ام لا ولا مدخل لذلك في اصل الحكم الشرعي وان كان يرجع الى الحكم الشرعي باعتبار قطع النزاع ويتضمن ان الشارع
حكم بان يحكم الحاكم ان هذا اليوم يوم الفطر ومن فروع كونه من الحكم ثبوت حلول الآجال فيما تنازع فيه الخصمان مثل ما لو
باع احد بالبيع المشروط فيه بالخيار الى اول الشهر الفلاني الذي يترتب عليه اللزوم بانتفاء الشرط في اول الشهر ثم وقع النزاع لان يترتب ظ
بينهما في اليوم الخاص في انه اول الشهر ام لا فيكفي في ذلك حكم الحاكم بانه اول الشهر فيترتب عليه اللزوم وعدمه ولا يحتاج الى
حكمه باللزوم وعدم اللزوم فالحكم بانه اول الشهر حكم وحكمه باللزوم او عدمه حكم آخر ولا دخال الحكم الشرعي بارادة ثبوت
الموجب وعدمه والخصومة في ذلك متصورة ايضا بين العباد في التصديق والتكذيب والموافقة والمخالفة فالمناص في تعميم الحكم لكونه
موضحا ضد الحاكم حكمه رفع ما على ان يتصور من المخالفة والخصومة ايضا ان لم يكن بالفعل هناك خصومة فيدخل كثير مما خرج
وخرج منه ما يتوهم دخوله فيه وقد يحصل الحكم المجتهد اعتبار ان من احدهما فتوى ومن الآخر حكم كما لو حكم بصحة حج النائب اذا ادرك
اضطراري المشعر فهو من حيث انه مثبت لاستحقاق الاجرة حكم ومن حيث انه جار عن الصحة فتوى وعلى ما مر فيدخل في الحكم حكم
المجتهد بكون الجلد خزا اذا اشتبه الامر وحكمه بكون اللحم مذكى اذا وقع الاشكال فيه وحكمه بان هذا الاناء من الانائين المشتبهين
هو ما وقع فيه النجاسة ومن ذلك ظهر الفرق بين قول المجتهد هذا القدح نجس لمن يقلده اذا رأى كلاهما انه وقع فيه قطرة من الخمر
واذا عدل المقلد عن تقليد هذا المجتهد قبل العمل بقوله من نجاسة الخمر وقلد من رأى طهارتها فيجوز استعماله بخلاف ما لو حكم بان يرجع ظ
الاناء الذي وقع فيه البول من الانائين المشتبهين هو هذا فلا يجوز له الاستعمال بعده كما يجيء بيان ذلك وقد يشكل به الامر اذا
بان قول المجتهد اليوم يوم الفطر او هذا الجلد خز او هذا اللحم مذكى حكم لزوم متابعة مجتهد آخر لم يثبت عنده ذلك لهذا الحكم
بناء على ما مر وما يجيء من ان الحكم لا ينقض وان معنى عدم النقض لزوم الحكم بترتب الآثار عليه كما يجيء بيان ذلك وذلك
يوهن القول بكون امثال ذلك حكما بالمعنى المصطلح الذي لا يجوز نقضه ابدا ويمكن دفعه بالتزامه في المحكوم عليهم بالنسبة اليهم
فان الحكم امر اضافي ثم الحكم اما يتحقق باختيار احد الاقوال في المسألة المختلف فيها واجرائه في القضية الشخصية كمسألة المنازعة في
الباكرة ونحوها ولو كان بدون مرافعة ومخاصمة بالفعل واما باجراء الحكم على الطريقة المجمع عليها في القضية الشخصية المتنازع
فيها بسبب ادعاء كل منهما الاستحقاق شرعا بزعمه كتملك المدعي لما في يد المدعى عليه بسبب البينة المقبولة او باجراء ما هو المختار
عند الحاكم في طريق رفع الدعوى مع كونه خلافيا مثل اثبات بعض الحقوق المختلف فيها بالبينة واليمين كالخلع والعتق ويجب على
المتناكرين العمل بمقتضاه في جميع هذا حال الحكم والاحكام ونفاذ الامر وامضائه واما حال الافتاء والتقليد فاما التقليد الحاكم
في العبادات فواضح لانه عمل بقول المفتي في المسألة وكذلك في الحل والحرمة ونحوهما في المطاعم والمشارب والافعال والاعمال البدنية
من العقود والايقاعات مما يحصل بين الاثنين غالبا فلها حيثيتان احدهما الجواز وعدم الجواز والتأثير في الصحة والبطلان فاما الاول
فيتبع المقلد رأي مجتهده فيه واما الثاني فهو ايضا كذلك مع التراضي وبناؤهما على متابعة مجتهد في الاصل وفي الاستمرار ولما كان قد واما العقود والايقاعات
يحصل فيه النزاع من جهة المنع عن ترتب الآثار فيحتاج الى الترافع ورفع النزاع ثم ان النزاع بين طرفي العقود والمعاملات اما
ان يكون من محض مخالفة الطبع او من جهة مخالفة الطرفين في حكم الشرع بان يكونا مجتهدين مخالفين او مقلدين لمجتهدين مختلفين في الفتوى
هناك مثل التبضع الامر وهو مثال عقد الباكرة البالغة الرشيدة مع وجود الاب لها صور عديدة الاولى ان يكونا مقلدين
لمجتهد يرى ان الخيار لها الثانية الصورة بحالها مع كون رأيه ان الخيار للولي ولا اشكال في الجواز والصحة في الصورتين الصورتين

الثالثة ان يكونا مقلدين لمجتهد واحد ولكن وقع النزاع بينهما بحسب الطبع والهوى ولا ريب ايضا في صحة ما وافق رأي المجتهد
وبطلان ما خالفه كما لا ريب في جوازه الرابعة ان يكون احدهما مقلدا لمجتهد والآخر مقلدا لمجتهد آخر مخالف له او يكونان مجتهدين
مخالفي الرأي ان قلنا بعدم اشتراط المذكور في المجتهد كما هو الظاهر فاما ان يتنازعا قبل العقد او بعد عقد كل منهما لرجل على حدة
او بعد عقد احدهما وفي كل من الصور يحتاج الى الترافع الى مجتهد فان كان النزاع قبل العقد فان وافق رأي الحاكم لاحدهما يحكم له
وان كان رأيه التخيير في العمل او فرض تولية في هذه المسألة او في مسألة اخرى فالتعيين بيد الحاكم او بالقرعة وان تنازعا بعد عقد
كل منهما فان ترتبا فالحكم لما وافق رأي الحاكم ان كان رأيه التعيين والحكم لما بجاره ان كان رأيه التخيير وان تقارنا زمانا فيظهر حكمه
مما تقدم ومما ذكرنا يظهر احكام صور اخرى متصورة هنا ما لو لم يكونا مجتهدين ولا مقلدين او كان احدهما مجتهدا او مقلدا والآخر
جاهلا او غافلا ويجيء تمام الكلام اذا عرفت هذا فاعلم انهم ذكروا انه لا يجوز نقض الحكم في الاجتهاديات من الحاكم اذا تغير اجتهاده
ولا من غيره اذا خالفه ما لم يخالف قطعيا بخلاف الفتوى واحتجوا عليه بان جواز نقضه يؤدي الى جواز نقض النقض من مجتهد آخر
فيتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات وادعوا الاجماع عليه ويدل عليه الاستصحاب ونفي العسر والحرج واما
جواز نقض الفتوى فكلامهم في ذلك غير محرر فان ارادوا جواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقق المخاصمة والمرافعة فله وجه في
الجملة كما اشرنا فان احد طرفي الدعوى لو بنى مطلبه على فتوى مجتهد والآخر على خلافه وتخاصما عند الحاكم فله نقض مقتضى الفتوى
بحكمه اذا خالف رأيه في المسألة وكذا اذا كانا مجتهدين وسنذكر وجه التقييد بقولنا في الجملة وان ارادوا جواز نقض الفتوى
بالفتوى فهو مشكل والذي يقطع بانهم ارادوه من جواز نقض الفتوى في هذا المقام انه يجوز لمخالفة المفتي اما من المستفتي فاذا
لم يعمل بعد بالفتوى لان اجماعهم انما انعقد على عدم جواز العدول بعد العمل ما لم يظهر بطلان الفتوى من رأس او عدم
استحقاق المجتهد للتقليد واما قبل العمل فيجوز العدول وان انعقد بالحكم بتقليد مجتهده وكذا بعد العمل في واقعة
اخرى اذا تغير رأي مجتهده او بدل المجتهد بمجتهد آخر مخالف له واما المفتون فلا يجوز عمل كل مجتهد على ما رآه وان كان مخالفا
للآخر وهذا هو ظاهر الشهيد ره فانه قال في القواعد بعد العبارة التي نقلناها عنه في مبحث الاجبار وبالجملة فالفتوى
ليس فيها الا التعبير عن مخالفة مقتضيها عن المفتين ولا من المستفتين فلان المستفتي له ان يستفتي آخر الى آخر ما ذكره واما منع الغير ظ
جواز نقض الفتوى بالفتوى بمعنى ابطالها من رأس او تغييرها من الحال فيه غموض واشكال وتوضيحه ان الفتوى على الحين ظ
اقسام منها ما يستلزم الاستدامة مما لم يطرأ عليه مزيل بحكم وضعي ومنها ما لا يستلزم فالاول مثل الفتوى في
العقود والايقاعات والثاني مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقاة وعدم نجاسة الكر وامثال ذلك من
حلية المطاعم وحرمتها مما اختلف فيه وغير ذلك فان فرض ان يفتي احد بجواز عقد الباكرة باذنها وفرضنا غيبة ابيها
وعقدنا ما بذلك الفتوى ثم تغير رأي المجتهد قبل حضور ابيها وقبل تحقق المخاصمة والمرافعة بينهما فالعمل على هذا
الفتوى واجراء العقد عليها مما يستلزم الدوام فان العقد يقتضي الاستمرار اما دائما او الى مدة كالمنقطع وقطع اجل ظ
الاستمرار فيه يتوقف على ما وضعه الشارع لذلك مثل الطلاق والارتداد وانقضاء المدة او هبتها وحصول الرضاع
اللاحق او ثبوت الرضاع السابق اذا لم يعلم الزوجان بحال الرضاع قبل العقد ولم يثبت في اثره حجران بتجدد الرأي من
القواطع وكذلك الحكم بجواز نكاح المرأة صغيرة بعشر رضعات عند من لا يراه محرما وكذلك بيع العنب لمن يعلم انه يجعله خمرا او بيع
ارواث ما يؤكل لحمه او ما لا يؤكل لحمه في غير عذرة الانسان وغيرها مما لا يحصى كما ان مقتضى الحكم دفع النزاع و
مقتضى نصب الحاكم عدم جواز مخالفته في الحكم لئلا ينافي الغرض المقصود منه فكذلك مقتضى الرجوع الى المفتي ونصب المفتي
لارشاد المستفتين ان يبنوا امر دينهم وشرائعهم ومعاشهم ومعادهم على قوله فالشارع الذي جوز رجوع المستفتي

٢١٤ المفتي في جواز النكاح وعدمه وجواز البيع وعدمه ونحوها في امر معاشه ومعاملاته على فتوى مفتيه وامر المعاش بعضه
مما هو من الامور الدائمة فاليوم الذي يحصل الرضا للمستفتي في ايجاد ذلك الامر هو من الامور الدائمة فقد حصل الرضا
لا دائمة وكما ان مخالفة الحاكم ومناقضة حكمه ينافي النظام ويوجب عدم الاستقرار فكذلك مخالفة المفتي في هذا القسم
الفتوى لا يضر بتجدد رجحان الحرمة في نظر المقلد من حيث تغير راي مجتهده حتى يستبعد جواز التصرف مع رجحان الحرمة كما
لا يضر ذلك في صورة الحكم مع تغير الراي وكذلك الكلام في المجتهد اذا تغير رايه وكان هو صاحب المعاملة والنكاح وكما لا
يستبعد ذلك فيه كما لا يستبعد لو طرء عليه حكم حاكم اخر كما ذكروه واما الحكم بوجوب الاجتناب عن الماء القليل الملاقي
للنجس فليس حكما يوجب الاستمرار والدوام اذ وجوب الاجتناب ليس مما يستلزم هذا المعنى وكذا الحكم بجواز الاستعمال
لا يستلزم الدوام وان استعمله وبعد تجدد الراي يحكم بغسل ما لاقاه ووجوب الاجتناب عنه بل هو كذا لو افتى بنجاسته
قدح خاص وقع فيه النجاسة قطعا كما اشرنا اليه سابقا ايضا اذ الحكم بنجاسته لا يستلزم دوام ذلك الحكم ما دام القدح
باقيا فيجوز القول بعدم الوجوب اذا تجدد الراي على كون الماء باقيا على حاله وكذا العكس والحاصل ان الحكم بوجوب
الاجتناب وعدمه لا يستلزم الدوام قط ولكن حكم الزوجية اذا حصلت بسبب الفتوى يستلزم الدوام اذا العلة الموجدة
في الثانية هي العلة المبقية بعد العمل بها بخلاف الاولى بل لك ان تقول ان هذا ليس من مسئلة نقض الفتوى وعدمه
بل هو من النزاع في جواز نقض ما حصل من الفتوى وهو يختلف باختلاف الموارد بخلاف اصل الفتوى فانه يجوز نقضه
ومخالفته مطلقا بلا اختلاف في الموارد وان شئت اجراء هذا الكلام في العقود فافرض المثال فيما افتى المجتهد بجواز النكاح
ثم تجدد رايه قبل التزويج فان ذلك مما يجوز نقضه بلا اشكال كما لو تجدد الراي في نجاسة القليل وعدمها قبل الاستعمال
ايضا وهذا بخلاف الحكم فانه لا يجوز نقضه سواء عمل به ام لا اذا عرفت هذا علمت انه لا ثمرة يترتب على حرمة المنكوحة بلا ولي
وان كان يجوز المجتهد تغير راي مجتهده ان لم يلحقه حكم حاكم او لم يباشر عقدها الحاكم بنفسه او بعد حضوره على انه من يعتقد
بالفتوى يجوز نقضه وفسخه اذا تجدد راي المجتهد او مات وجاء مجتهد اخر بخلافه بخلاف ما اذا وقع العقد بفعل الحاكم
او حضرة الحاكم وكذا عقد العارفة بالمخالفة اذا وقع بتقليد مجتهد يرى ذلك بل قال بعضهم انه يحرم عليه مع لحوق
حكم الحاكم ايضا وكذا المجتهد الذي نكح امرأة جاز نكاحها عنده لنفسه اولا ثم تغير رايه ورأها حراما فالواجب عليه
الان بلحقه حكم حاكم وبعضهم حرمه مع لحوق حكم الحاكم ايضا ووجه عدم التمامية منع جواز نقض الفتوى بالفتوى مطلقا
كما اشرنا بل المسلم انما هو قبل العمل كما يظهر من استدلال الشهيد في المتقدم فان جواز العدول انما هو قبل العمل اجماعا
كما يجيء في القانون الاتي وكذا يتحقق برك العمل على مقتضى الفتوى الاولى فيما يتجدد بعد ذلك من الموارد الواردة
عليه بعدم لحوق النقض بالحكم انما هو لعدم التحقق في الحكم بسبب الامتناع بالذات اذ الحكم انما هو يختص بواحد لا
يتجاوز الى مورد اخر بخلاف الفتوى بل كل حكم مشتمل على الفتوى فهو يتعدى وينتقض من حيث الفتوى في مادة اخرى
ولا يتعدى من حيث الحكم ولا ينتقض ويدل على عدم جواز النقض في الفتوى بالمعنى المذكور ايضا الاستصحاب ولزوم العسر
والحرج ولزوم الهرج والمرج وعدم الانتظام في امر الفروج والاموال والاملاك وغيرها مع ان التحقيق ان الراي لم
يتجدد في المسئلة في الصورة المفروضة فان الراي انما هو جواز التزويج وعدم جوازه لا جواز فسخ التزويج الحاصل
على نهج المشروع المكلف به وعدمه وترتب الفسخ وعدمه على جواز العقد وعدمه يحتاج الى دليل والحاصل ان جواز
نقض الفتوى بالفتوى في امثال العقود والايقاعات بعد وقوعها مطلقا مشكل ولم يقم عليه دليل وما يظهر من
دعوى الاتفاق من كلام بعضهم فيما لو تغير راي المجتهد في المعاملة التي حللها اولا وبنى عليها نفسها وحرمها فهو

مع ان دعوى

٢١٧ مع ان دعوى الاجماع على المسائل التي لم يثبت تدوينها في زمان الائمة ع بعيدة لا يعتنى بها ولو فرض ان نقول بامكانه
وقلنا بانه اجماع منقول فهو لا يقاوم ما ذكرناها من الادلة ولو سلمناه فانما هو في مورده وهو ما لو تغير راي المجتهد
وكان الواقعة مختصة به ويجيء كلام المحقق الاردبيلي ره في عدم جواز نقض الفتوى بتغير الاجتهاد وان قلنا
بنقضها فلا بد لنا ان نقول ببطلان المهر المسمى مثلا ولزوم مهر المثل وعدم استحقاق الانفاق وجواز الرجوع الى ما
انفقه وغير ذلك اذ المذكورات من توابع العقد الصحيح والمفروض انتقاضه ولو قلنا بصحته الى الحين ونقضه من
حين التغير وان المراد جواز العمل بالراي الثاني من حين التغير لا ابطال العمل بالراي الاول من راس مع انه ليس بنقض
حقيقي بل ليس بتغير راي حقيقة في هذه المادة الخاصة كما اشرنا سابقا لانه ليس حكما بحرمة العقد مثلا بعد الحكم
بحله بل هو حكم بحرمة الاستدامة بعد الحكم على المستلزم للحل استدامة فلا بد من القول بلزوم الاطلاق والتزام
توابع العقد الصحيح اذ ذلك ليس انفساخا من باب الارتداد ولا من باب ثبوت الرضاع السابق ولم يقل به احد وبالجملة
مدار الكل من زمان غيبة الامام ع الى الان على تقليد المجتهدين بل الغالب في الخلايق انهم لا يجتهدون ولا يقلدون
فهباهم هؤلاء فاسد ولكن امر المقلدين في البلاد البعيدة الذين لا مناص لهم عن التقليد وادوج معرفتهم هو ذلك
انما هو العمل بفتوى مجتهدهم في العبادات والمعاملات ولا ريب ان المعاملات اكثرها خلافية وهذا الاشكال
يجري في كلها فلا بد لكل مقلد ان يجري بيعه واجارته ومزارعته ونكاحه وطلاقه في حضور المجتهد او يباشره او
بمرافقته لو سلمنا ان يحصل ذلك يتحقق الحكم وان لم يحصل الخصام بالفعل والا فليستعد لفسخ مناكحاته ومعاملاته
وتبدلها لا لمجرد تبدل راي مجتهده او تبدله لراي اخر ثم تبدل الفسخ بسبب تغير الراي او التجدد للتصحيح ثانيا براي
اخر ثم تفسخ براي اخر وهكذا فيستلزم التسلسل وعدم الاستقرار ولا اقل من موت مجتهده مع قول اكثر العلماء
بل كلهم على ما ادعاه بعضهم من عدم جواز تقليد الموتى وان الناس صنفان اما مجتهد واما مقلد فلا بد
ان يعرض جميع معاملاته التي فعل وكل ما في يده مما حصل له بمعاملته على مجتهد اخر بصيرة ليفسخ ويجدد
ان كلما دل على جواز العمل براي المجتهد وهو لزوم العسر والحرج وغيره يدل على جواز البقاء على مقتضى امثال
العقود والمعاملات ومما يتفرع على ما ذكرنا جواز نكاح امرأة وقع طلاقها على خلاف رايه مثلا اختلف العلماء في
بعض اقسام الطلاق فعلى القول باختصاص عدم جواز النقض بالحكم دون الفتوى يلزم ان يحكم المجتهد الذي يرى بطلان
ذلك برجوع المراة الى الرجل اذا وقع الطلاق بتقليد مجتهد يرى ذلك وان لم يحصل مخاصمة ومرافعة او لا بد ان
يباشر الطلاق المجتهد بنفسه بقصد الاطلاق والالزام او باذن فيه بالخصوص كما ذكرنا وبصحته بعد الوقوع لو
سلمنا كفايتهما مطلقا في صيرورتها حكما واما على ما حققناه من عدم جواز نقض الفتوى ايضا بالفتوى وجواز امضاء
احكامها وان خالف رايه فيجوز للمجتهد الذي لا يرى صحة مثل هذا الطلاق امضاؤه اذا وقع بتقليد مجتهد يجوزه
ومعنى امضائه الحكم بترتب اثاره عليه ومن اثاره جواز نكاح هذه المطلقة لغيره فكما قلنا انه لا يجوز للمجتهد الذي
لا يرى نكاح الباكرة بدون اذن الولي ان ينقض النكاح الواقع بتقليد مجتهد يجوزه قبل تحقق المرافعة فكذا لا يجوز
له ان يمنع نكاح المطلقة على غير مقتضى رايه لان ذلك من اثار الطلاق فامضاؤه وابقاؤه معناه حكم بترتب اثاره
عليه وجواز عقدها ثانيا من اثاره وذلك نظير الحكم بين المتخاصمين فكما ان معنى عدم جواز نقضه لمجتهد اخر هو
ترتب ثمراته عليه وان خالف رايه فيحل لذلك المجتهد الاكل من المال الذي انتقل الى المدعي بحكم الحاكم المخالف له
في الراي بل لو ادعى عليه احد بعد ذلك في هذا المال ولم يقم البينة فيحكم بكون المال ماله وهكذا ساير الثمرات

فكذا الفتوى والقول بعدم جواز نكاح من وقع طلاقها كذلك في عصر المجتهد الثاني عسر عظيم فان قيل يندفع العسر بادعاء المرأة
خلوها عن المانع عند من لم يطلع بحقيقة الحال قلنا لا ينتفي ذلك بها لو علم كونها مطلقة في الجملة فان قيل عدم المعرفة بخصوصية
الطلاق كاف بحمله على الصحيح قلنا ذلك باطل اذ الصحيح اذا كان مختلفا فيه فحمل على الصحيح عند الفاعل لا عند هذا المجتهد وما
ذكرنا يندفع ما عسى ان يورد على الاصل المسلم عند الكل من حمل افعال المسلمين على الصحة في كل ما كان من هذا القبيل يعني العقود
والايقاعات المستعقبة للآثار التي عليها بناء معاش الخلق فترى المسلمين في كل عصر ومصر يبنون بناءهم في البيع والشراء
والقرض والنكاح والطلاق وسلوك علمائهم معهم الا على الحمل على ترتب الآثار مع احتمال ان يكون معاملاتهم على غير
طبق ما يصح عند ذلك العالم والا فلا معنى لحمل فعل كل مسلم على الصحة مع كون اغلب الافعال محتمل الوجوه كثيرة بعضها
باطلة عند الكل وبعضها صحيحة عند الكل وبعضها مما اختلف فيه ففي الغالب يحصل لها احتمال الفساد ما وقع من المعاملة لما هو
هذا الذي يحملها على الصحة ومع ذلك لا يلتفتون اليه فترى العلماء يجرون احكام الزوجية بين الزوجين من دون تفحص عن
حالهما ان النكاح هل وقع صحيحا بينهما ام لا مع ان احتمال كون الزوجية باطلة عند ذلك العالم ليس باحتمال نادر لا يلتفت اليه فانه
يحتمل ان يكون الزوجة باكرة تزوجت بزوجها بدون اذن ابيها او مرتضعة معه بعشر رضعات مع ان ذلك العالم لا يجوزها
او النكاح وقع على شرط يبطل النكاح بسببه عند ذلك العالم وكذا البيوع وسائر المعاملات فان الخلاف في العقود
الايقاعات والمداينات في غاية الكثرة ومع ذلك فبناء العلماء والعوام على ترتب آثار افعال الناس من دون تفحص عن
ذلك وانت خبير بان مجرد حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي في ذلك لما ذكرنا من ان المراد بحمل فعله على الصحة هو الصحة عند
الفاعل كيف يقع في ترتب الآثار عند الحامل بعدم الفحص عن ذلك وانما يترتب على اثر تلك الاسباب من العقود
الايقاعات اذا وقعت على وجه صحيح عند الفاعل فلا بد ان يترتب عليها مسبباتها وان لم يكن كذلك عند الحامل لا يقال ان
ذلك مبني على قاعدة اخرى وهو الحاق النادر بالغالب بادعاء ان الغالب في تلك الاسباب من العقود والايقاعات وغيرها
هو الصحيح عند الكل فان ذلك مما لا يخفى على المطلع بالفقه والخلافات الحاصلة فيه وسيما وكل واحد من ابواب الفقه مشتمل
للمخالفات الكثيرة في بوابها ففي الطلاق مثلا نقول خلافات كثيرة من جهة الالفاظ في الصيغة ومن جهة الاحكام والشرائط
في كل واحد من اقسامه وانه هل وقع رجعيا او خلعيا فان كان رجعيا فهل وقع على اللفظ الصحيح عند الحامل او لا وهل وقع عند
رجلين عدلين سمعوا من يجري صيغة الطلاق وكان احد العدلين هو وكيل الزوج وان العدلين هل كانا عادلين على ما هو
مذهب الحامل ان الزوج او الوكيل فان في العدالة والكاشف عنها اختلافا معروفا وهل وقع الطلاق في حضور العدلين
مع معرفتهما للزوجين ام لا وهل وقع الطلاق في حال الحمل او غيره او في الغيبة او الحضور وان كان في حال الحمل وهل كان في
المرة الاولى والثانية وفي كل ذلك اختلافات وان كان خلعيا فهل يتحقق الشروط فيه من الكراهة على النهج الملتزم ام لا وعلى
الوجه الذي يعتبر عند الحامل والفاعل لوقوع الخلاف في هذا الكراهة وفي صحة الطلاق بعوض من دون الكراهة وغير ذلك
مما لا يحصى وكذلك الكلام في النكاح والبيع والقرض مما يطول الكلام بذكرها ثم مع قطع النظر عن تلك الاختلافات في اصل
تلك الابواب والمسائل هل وقع ذلك بالاجتهاد او التقليد او بدون احدهما وعلى الثالث فهل كان ذلك مع الغفلة او الجهالة
او مع التقصير والمسامحة وهل يترتب الآثار على القسم الثالث بقسميه او باحد القسمين منه دون الآخر وهكذا وبالجملة نتغير
الرأي في اصل المعاملة وتبدل المجتهد انما يقتضي انشاء المعاملة بعد ذلك لو اراد انشاء معاملة جديدة على الرأي الثاني لا
ابطال ما يترتب على الرأي الاول او قول المجتهد الاول ولو حصل به انحاء الانتقالات والتصرفات مثل ان جعل المبيع مهر الزوجة
وانتقل من الزوجة الى وارثها وباع الوارث بغيره وهكذا ولا ريب ان كل ذلك عسر وحرج عظيم ينفيه العقل والشرع ولو فرض

الفطنة

الزوجية

ان المجتهد

ان المجتهد الثاني اخترع هذا الرأي وقال هذا ابداع رأي لا تجدد رأي او تغيره بمعنى ان رأيي لزوم ابطال آثار الرأي الاول كلا منا
ح مع ذلك المجتهد في بيان حقيقة عند الله واقامة البرهان وهو خارج عن موضوع المسئلة نعم اذا ظهر بطلان الرأي السابق
من رأسه فهو كلام آخر غير تغير الرأي فان من تغير رأيه في الاجتهاد بان لا يحكم ببطلان الاجتهاد السابق ولذلك ربما يعود الى الرأي
السابق ايضا وسيجيء الكلام فيه وبالجملة الكلام في العقود مخالف للعبادات فلو تجدد رأيه في وجوب قراءة السورة بعد ما كان
يرى استحبابها في الركعة الثانية فيجب عليه قراءتها في الثانية وكذا لو تغير رأي مجتهد وهكذا الحال في القبلة اذا تغير الرأي في
الركعة الثانية ويقع الاشكال فيما لو جعل فرش المسجد آجرا معمولا من الطين النجس تقليدا لمن يرى الطهر فيه باستحالته ثم تجدد
الرأي او تغير المجتهد فهل يجب تغييره وتبديله ام لا وانه مما يقصد للاستمرار كالزوجة حتى يرد عليه عدم جواز النزع او لا لان للناظر
في ذلك تبعيد المسجد عن النجاسة وهو متجدد آنا فآنا وليس مما يناط بالاستمرار والدوام ولا يبعد التفصيل بان يقال لا يجب
النزع ويجب الاجتناب وان اشكل منه لو حكم بجواز تبليط المسجد عن تلك الآجر فان قلنا بوجوب تبعيد معظم المسجد حتى حيلة عن
النجس فيلزم تخريب المسجد وهو مشكل فان قلت قد ذكرت ان الفتوى يجوز نقضها بالحكم وان ما لا دليل عليه هو نقض
الفتوى بالفتوى وكثير مما ذكرته في نقضها بالفتوى من المفاسد يجري في نقضها بالحكم ايضا مثل لزوم العسر والحرج وغيره
قلت تحقق المخاصمة غالبا انما هو في اول الامر ولا يترتب عليه عسر وحرج ولو فرض تحققها بعد مدة مديدة فتحققها
مع مدة ثبوت التراضي عليه في اول الامر نادر ولا يلزم من المفاسد في ذلك ما يلزم من المفاسد في اصل نقض الفتوى بالفتوى
واتباع نفي العسر والحرج في ذلك عن احد المتخاصمين يوجب ثبوته على الآخر بخلاف صور الفتوى التي لم يحصل فيها تخاصم
كما هو الغالب في المسائل الخلافية التي هي مبنى امور معاش الخلق ومع ثبوت التراضي في اول الامر مثل ان يبنى في المسائل
الخلافية على رأي مجتهد ثم بعد ذلك حصل الاختلاف بينهما بمجرد الطبع والهوى او بسبب التمسك بتغير رأي المجتهد او تبدله
بآخر وترافعا الى مجتهد يحكم ذلك بالاطلاق فالحكم بجواز النقض في ذلك ايضا مشكل اللزوم اكثر ما ذكر عليه وقد لكنه المقام في بيان
حال تجدد الرأي وحصول المخالفة بين الرأيين وبيان الصور التي يحصل المخالفة بين الرأيين وبيان ما يجوز نقضه بالحكم وما
لا يجوز لان الصور التي يتصور فيها تخالف الرأيين مع قطع النظر عن المرافعة والمخاصمة خمسة الاولى مخالفة المجتهد لرأيه السابق
بسبب التغير وتبدل الحكم بالنسبة اليه كما اذا عقد الباكرة لنفسه بدون اذن الولي ثم تجدد رأيه فالمشهور بينهم بل ادعى عليه السيد عميد
الدين الاتفاق انه يبني على الرأي الثاني فيحرم عليه زوجته قالوا الا ان يلحقه حكم حاكم قبل ذلك فلا يحرم عليه لكثرة نفوذ الحكم
وتأمل فيه بعضهم لان الحرام لا يصير حلالا بسبب الحكم اقول ويشكل الحكم بالتحريم وان لم يلحق به حكم الحاكم لعدم الدليل
عليه غاية ما يدل عليه ادلة حرمة النكاح بدون اذن الولي هو النكاح الابتدائي لا استمراره بعد وقوعه على ما هو مقتضى
تكليفه مع انه لو قلنا بالحرمة فينفسخ النكاح ولا يحتاج الى الطلاق وهذا الفسخ انما هو لما ظهر عليه من عدم جواز نكاحها من
رأس لا عدم جواز امساكها فيما بعد فقط فغاية الامر عدم الاثم عليه فليس هذا من باب الارتداد بل هو من باب ثبوت الرضاع
السابق المثبت له المثل على الاظهر لظهور فساده من رأس واذا كان كذلك فاذا انفسخ النكاح بتجدد الرأي فيجاز له التزويج
بغيرها فاذا تزوجت بالغير ثم تجدد رأيه فظهر له بعد ذلك جواز العقد وصحته رأسا فمقتضى العمل على الرأي الثاني هو جواز
الدخول بها والنظر اليها وان كان في حبال الغير لان تجدد رأيه كشف عن صحة العقد من رأس لا جواز العقد عليه بعد التجدد ولم
ينفسخ العقد الاول لا لتجدد الرأي ومظنة الحرمة ولم يقع منه طلاق وارتداد ونحو ذلك حتى يحتاج العود الى عقد جديد مهما
جرى اذا تجدد رأيه بعد ذلك وهكذا فيشكل الحكم بالحرمة بتجدد الرأي وان لم يحكم به حاكم وما ادعاه السيد عميد الدين من الاجماع
فهو مما لا اثر له وتما يؤيد ما ذكرنا حكمهم بعدم الحرمة اذا لحقه حكم حاكم فان الدليل على الحلية بعد حكم الحاكم مع تغير الاجتهاد ان

كان هو الاجماع فهو تم لوجود الخلاف فيه وان كان هو لزوم التسلسل وعدم الاستقرار لولاه والعسر والحرج يلزم ذلك في الفتوى
ايضاً ومخالفة المجتهد لرأي نفسه ايضاً وكذا الكلام في المقلد الذي نكحها بدون اذن الولي اذا تغير رأي مجتهده فقال بوجوبه ايضاً
يحرم عليه اذا تجدد رأي مجتهده الآن بلحوق حكم حاكم لكن السيد عميد الدين قدس سره هنا لم يدع الاجماع بل جعل الحرمة اظهر والكلام
فيه كما مر بل هو اظهر هنا الثانية مخالفة المجتهد لمجتهد آخر ولا ريب انه ليس لمن قلده ولا مراجعة مقلده اذا قلده والظاهر انه
يجوز له ان يبني على صحة ما حصل بفعلهما وترتب الآثار عليهما كما اشرنا في تفريع مسائل الطلاق وكذا الكلام في مقلد ذلك المجتهد
اذا تبع مجتهده الثالثة مخالفة لمن لم يكن مجتهداً ولم يعلم من حاله انه يقلد المجتهد ام لا والاظهر عدم وجوب اجتنابه ايضاً ان كان
لفعله على الصحة بل الامر كذلك لو مات مجتهده ايضاً بناء على ما سنحققه فيما بعد من عدم الدليل على بطلان تقليد الميت سيما فيمن
مقلد اليه سيما في المسألة التي قلده بها في العقود والمعاملات بل الدليل على الجواز الرابعة مخالفة لمن علم انه بنى على احد الاقوال
في المسألة بتقليد من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلاً بوجوب التقليد والاظهر فيه وجوب اجتنابه في الارشاد والهداية في الاخذ
والعمل لكن الحكم ببطلان عقد اخذه كذلك مع موافقته لاحد الادلة الاجتهادية المطابقة للاقوال الموجودة في المسألة مشكل — او غافل
والتحقيق في ذلك يظهر مما قدمناه في اوائل باب الاجتهاد والتقليد ونقول هنا الجاهل الغافل اذا اعتقد ان حكم الله في
حقه هو جواز العقد وانه يترتب عليه آثاره فالظاهر ترتب الآثار وصحته ما لم يظهر كونه باطلاً من باب ان يكون خارجاً عن الاقوال
المتحققة في تلك المسألة ومن مقتضى الامارات الشرعية القائمة عليها فانه اذا كان مع موافقاً لاحد الاقوال في المسألة فهو كما
لو كان مقلداً لاحد المجتهدين المختلفين في المسألة وكما لا يجوز نقض الفتوى للمجتهد المخالف فلا يجوز نقض ما بني عليه ذلك الغافل
الجاهل باعتقاد انه حكم الله في حقه اذ لا دليل على بطلانه غاية الامر ان ذلك المجتهد يترجح في نظره خلافه واما الحكم ببطلانه في
نفس الامر فكلا واذا كان تكليفه حين الجهل والغفلة هو البناء على هذا العقد فلا بد من القول باستدامة آثاره كما كان الحال — تكلف
كذلك في المقلد للمجتهد بعد تغير الرأي وكما كان قولنا ببقاء آثار العقد الحاصل بتقليد المجتهد مبنياً على الاعتماد على ما هو
حجة عنده من فتوى مجتهده فكذا هذا مبني على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى والده العامي او غيره من الذين لم
يكونوا مجتهدين ولا مجزين عن مجتهد مع ان المعاملات من باب الحكم الوضعي ولا مدخلية للعلم والجهل فيها ولا
يشترط صحتها بالنية وقصد الامتثال ولو قلنا بان العقد المبني على معتقد العاقد الجاهل الغافل مع موافقته
لاحد الاقوال في المسألة باطل من جهة عدم صدوره عن الاجتهاد والتقليد فيلزم البطلان في اكثر المعاملات الواقعة
في زمان مع عدم اخذها عن المجتهد وان وافق رأي المجتهد العصر واشتهر بانه خلاف المعهود من طريق السلف
والخلف فلو تزاوج المرتضعان بعشر رضعات مثلاً من دون معرفتهما بالمسألة ولا بوجوب التقليد والاخذ من المجتهد
الذي لا يقول بكون ذلك محرماً ايضاً فنقضه اذا اطلع عليه لانه لم يحصل من جهة التقليد وكذا سائر المعاملات
ومحض توافق ذلك لرأي المجتهد الموجود من باب الاتفاق لا يجعله موافقاً لنفس الامر ولا يوجب صحته وكذا اجازته
بعد الاطلاع لا يوجب صحته من اول الامر كما لا يخفى لان علة البطلان بالغرض هو انشاء العقد بدون التقليد
ولم يعهد مثل ذلك الحكم من العلماء ولو كان ذلك لازماً لما تركه الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر ولشاع و
ذاع ومجيئه لم يختلف هذا الاختفاء ويؤيده الاستصحاب ونفي العسر والحرج وغيرهما ايضاً الخامسة مخالفة لمن كان — بحيث لم
كذلك ولكن لم يكن جاهلاً بالمرة وغافلاً بل ترك التقليد مسامحة ولا ريب في لزوم الهداية والارشاد في الاخذ والعمل
واما الكلام في بطلان العقد الذي وقع كذلك اذا وافق احد الادلة والاقوال للمجتهد في المسألة ففيه اشكال
ويمكن توجيه القول بعدم جواز النقض فيه ايضاً اذا وافق احد الاقوال في المسألة بان جواز النقض للمجتهد المخالف له

ان كان لانه

ان كان لانه مخالف له ومظنونه انه خلاف حكم الله وانه ليس بسبب يترتب عليه حكم شرعي فلا بد من القول بجواز النقض
فيما لو قلد المجتهد الآخر ايضاً لانه مخالف حكم الله بحسب ظنه وقد بينا بطلانه وان كان لانه لا يتبع فيه مجتهداً وعدم جواز
نقضه فيما لو تبع المجتهد انما هو لانه تبع المجتهد وادى مقتضى تكليفه فيرد عليه انه على ما ذكرنا من مدخلية متابعة المجتهد
في ترتب الآثار فلا بد ان يجب عليه النقض لو وافق رأيه ايضاً لانه لم يأخذه من المجتهد وهو فاسد لان الحكم الوضعي لا مدخلية — تتبع له
في ترتب الآثار عليه للعلم والجهل وقصد الامتثال وعدمه انما ذلك في العبادات لاشتراطها النية وقصد التقرب في — لا لاجل اشتراطها
الامتثال فيها وهو لا يتم الا مع العلم او الظن بانه حكم الله فلو زوج احد ابنته باحد مع علمه بحصول عشر رضعات
بينهما مع انه سمع الخلاف فيه بين العلماء او باع العنب لمن يعمل خمراً هكذا وسمع المجتهد الذي رأيه موافق لذلك لا
يجوز نقضه لانه يصدق عليه انه نكاح وبيع ويترتب عليهما احكامهما غاية الامر كونه متهاوناً عنه بدون الاخذ من المجتهد
والنهي مع انه لا يدل على الفساد في المعاملات انما يتعلق هنا بامر خارج عن المعاملة وان كان لانه لما سمع الخلاف في
المسألة يحصل له التردد عند اجراء الصيغة فلا يتحقق منه الانشاء ففيه اما اولاً فلانا لا نسلم حصول التردد في الايقاع
في جميع الموارد غاية الامر التردد في الوقوع وهو لا ينافي الجزم في الايقاع فان قلت الاصل عدم ترتب الاثر و
القدر الثابت من الترتب هو ما حصل المعاملة بالاجتهاد او بالتقليد غاية الامر دخول الغافل والجاهل مع اعتقاد
الترتب فيه ايضاً واما المتفطن المسامح فلم يعلم دخول معاملاته تحت ما يترتب عليه الاثر قلت لا ريب ان الدليل
الشرعي يرفع الاصل والحكم الوضعي بنفسه رافع للاصل من دون مدخلية للعلم والجهل غاية الامر حصول الاختلاف
في الحكم الوضعي بسبب بعض شرايطه وهذا الكلام السابق ونقول ان الحكم بعد ترتب الآثار اما لاجل بطلانه في نفس
واما لاجل انه مخالف لرأي هذا المجتهد واما لانه لم يحصل من جهة اجتهاد وتقليد والاول خلاف المفروض لانه من
المسائل الاجتهادية والثاني يوجب الحكم بالبطلان لو كان مأخوذاً من مجتهد آخر مخالف له ايضاً والثالث لا مدخلية له
في الحكم الوضعي اذ لو كان له مدخلية لجرى فيما وافق رأيه ايضاً والحاصل ان الاقوال في المسألة الاجتهادية مبتنية على
الامارات الشرعية والمفروض عدم ظهور بطلان احدها فلا يتم الحكم بالبطلان غاية الامر عدم جواز اختيار احدهما
لهذا المسامح رجماً بالغيب واما مع اختياره لذلك فالحكم بجواز النقض ايضاً يحتاج الى دليل سيما اذا وقع العقد بتراضي
الطرفين ولم يقع بينهما منازعة اصلاً وسيما اذا وافق اجتهاد المجتهد الذي يريد نقضه واذا لم يجب النقض فيلزم ترتب
الآثار واما ما دل على لزوم الاخذ من المجتهد وان ما خالف الامارات الشرعية والاقوال المتداولة ولا يكون بالملة
فلم يحضرني ما يدل على بطلان مثل ما نحن فيه مما وافق المعاملات على طبق واحد من الاقوال وان كان مع المسامحة
واصالة عدم الوجوب وعدم ثبوت التكليف بفسخ مقتضى هذا العقد ايضاً يعاضده والحق ان المقام بعد لا يصفو عن
شوب الاشكال وان كان الاظهر التقرير سيما فيما وافق رأي المجتهد هذا حال اقسام مخالف الآراء في الفتوى واما
بيان حال الحكم وجواز النقض به فهو ان الحكم الصادر من الحاكم لا يجوز نقضه لا بالحكم ولا بالفتوى بالاتفاق ما لم
يظهر بطلانه راساً وان اختلف الرأي من نفس الحاكم او غيره وان الفتوى قد يجوز نقضه بالحكم وقد لا يجوز اما الفتوى
التي يجوز فهو ما لو وقع النزاع في اول زمان العقد اما قبله او بعده بعد الاطلاع على ان له حق بالدعوى وان طال
المدة واما الصورة التي لا يجوز فهو ما لو تراضى المتعاقدان على عقد مع معرفتهما بكون المسألة خلافية بان يتبعا
تقليد مجتهد واحد او ما يقوم مقامه كما لو كانا جاهلين بلزوم التقليد راساً ثم عرضا بعد ذلك الخلاف وسبيل
النزاع ودعتهما الهوى الى المنازعة والاظهر عندي عدم نقض الفتوى هنا ايضاً بالحكم تنبيه اذا تحاكم

البكر والولي وكانت البكر مقلدة لمن يحكم باستقلالها والولي مقلداً لمن يحكم باستقلاله فان وقع العقد من
احدهما قبل المرافعة فلا يحكم ببطلانه ولا يمنع عن مقتضاه حتى يقع المرافعة فان ترافعا عند من يوافق البكر فيلزم
نكاحها ويلزم الولي بالسكوت وان ترافعا عند من يوافق الولي وصدر العقد من الولي فيلزم عقده ويبطل
دعوى البكر ولو صدر عنهما عقدان فقد مر الكلام فيه والغرض هنا بيان ان عدم تحقق المرافعة لا يوجب بطلان
العقد وهو ظ وكذا الكلام لو كانا مجتهدين او غافلين جاهلين دائماً وكون العقد في معرض الزوال لسبب احتمال
الحكم على خلافه بعد المرافعة لا يوجب الحكم بعدم ترتب الآثار عليه ما لم يعرض له كسائر المعاملات ونظيره كثيرة لا
حاجة الى ذكره بقي الكلام في بيان جواز النقض اذا ظهر بطلان الحكم او الفتوى فاعلم انهم قالوا ان عدم جواز النقض
انما هو اذا لم يخالف قاطعاً وفسره التفتازاني بالنص القطعي والقياس الجلي وقال السيد عميد الدين ره لا يجوز نقض الحكم
ما لم يكن منافياً لمقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما نص الشارع فيه على الحكم وعلته نصاً قاطعاً و
ثبت تلك العلة في الفرع قطعاً فانه ح ينقض اجماعاً لظهور خطائه قطعاً ومراده فيها شاكالعلامة في الارشاد وغيره
من البطلان حيث قال وكل حكم ظهر بطلانه للحاكم قبل الغير او بعده او لغيره ينقضه ويبطله وهو ذلك اعني المخالفة
للدليل القطعي او ظهور التقصير منه فيما ليس له دليل قطعي وكان من الاجتهاديات لا بمجرد تغير الرأي فانه ليس بظهور البطلان
مط اذ ربما يتغير رأي المجتهد فيحصل له الترجيح للرأي مع انه لا يظهر له بطلان الاول ويحتمل بعد صحته ايضاً فهو لا يجوز
نقضه الا مع ثبوت التقصير في الاجتهاد وما ذكره المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد في تحقيق ظهور البطلان
يؤول الى ظهور التقصير في الاجتهاد لاجل قلة التتبع وحسن الظن ببعض الكتب والاعتماد على مجرد ما نقله بعض المحققين المصنفين
في كتابه وجعل معتمداً ذلك والقاعدة الدالة عليه هو مخالفة ما لو فرض الاطلاع عليه لتتبع من الادلة وان عدم
الاطلاع كان من جهة التقصير فعلى هذا لا يضر مخالفة رواية لم يعثر عليها لا لاجل كونها في الكتب الغير المتداولة مثل
الاسناد والمحاسن او لاجل كونها في غير بابها المعهود وكذا لا يضر مخالفة بعض الترجيحات في تعارض الاحوال او
مقتضى بعض الترجيحات المذكورة للجمع بين الاخبار لسبب تفاوت مراتب الظن في الحالين فقد يتردد الامر بين حديثين
صحيحين يدق الفرق في رجحان احدهما على الآخر وقد يتردد الامر بين اختيار التخصيص على الاضمار او بالعكس
هكذا فهذا لا يوجب ظهور بطلان الاجتهاد بل يوجب تغير رأيه ولكن يضر مخالفة حديث صحيح غير شاذ مذكور في بابه
المعهود فضلاً عن الاكثر والاجماع والقياس الجلي وغير ذلك فان مخالفة المذكورات كاشفة عن التقصير في الاجتهاد
بل عدم الاجتهاد الصحيح وعلى ذلك ينزل كلام الشهيد ره في الدروس حيث قال ينقض الحكم اذا علم بطلانه سواء
كان الحاكم او غيره وسواء انفذه الجاهل به ام لا ويحصل ذلك بمخالفة نص الكتاب والمتواتر من السنة والاجماع
او خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض الاصحاب بخلاف ما لو تعارض خبر الاخبار
وان كان بعضها اقوى بنوع من المرجحات انتهى ملخصاً واستشكل المقام الشهيد الثاني ره في المسالك سيما في الاولى
عبارة الشهيد منه في غير الثلثة الاول لان خبر الواحد من المسائل الخلافية ودليله ظني فلا يضر مخالفته وكذا
الكلام في مفهوم الموافقة والمنصوص العلة فمخالفته لا يستلزم البطلان وعلى ما نزلنا عليه المحقق الاردبيلي رحمه الله
فيندفع الاشكال ثم ان المحقق الاردبيلي ره قال انه في صورة ظهور البطلان ينقض الحكم والفتوى كلاهما وفي
صورة تغير الرأي لا ينقض شيء منهما وهذا هو الذي اشرنا اليه من ان ظاهره عدم الفرق بين الحكم والفتوى في عدم
النقض وهذا هو التحقيق في المسئلة نعم يجوز المخالفة للحكم الاول في الفتوى فيما وقع الترافع فترافعا عند الحاكم

على التفصيل

على التفصيل الذي قدمناه وفيما بعد التغير في موضع آخر وفيما لم يبان ما اشتبه الفتوى من الاحكام الملزومة الاستمرار
وهذا في الحقيقة لا يسمى نقضاً ولا يطلق عليه النقض كما صرح به التفتازاني بل هو عمل بالرأي الآخر فلا يرد على المحقق
الاردبيلي ره انه لم يقل ان الفتوى يجوز نقضه فلم يبق بين الحكم والفتوى فرق في عدم جواز النقض والفرق انما هو في
جواز المخالفة في الجملة في الفتوى دون الحكم ثم ان المعيار الذي اخذه المحقق الاردبيلي ره وبنى عليه كلام الشهيد ايضاً
غير مطرد سيما بالنسبة الى المفاهيم ومنصوص العلة وبالجملة كلماتهم في هذا المقام غير وافية بافادة المرام او غير منقحة
وقد ذكرت لك ما ادى اليه النظر القاصر ورجاء العفو عن الزلل من الله الغافر **قانون** اذا عمل العامي
بقول مجتهد في حكم مسئلة لا يجوز له الرجوع الى غيره في هذه المسئلة ونقل عليه الاجماع الموافق والمخالف ولعل المؤالف
وجهه ان قول المجتهد كالامارة الراجحة فلا يجوز العدول عنها بلا وجه مع انه يوجب اختلال النظام غالباً اذ قد يتغير
دواعي المقلدين آناً فآناً ثم ان ظهر له رجحان بسبب العلم والورع للغير فيجوز العدول على ما اختاره الاصحاب من تقديم
الارجح بسبب العلم والورع والاولى ان يجعل الرجحان اعم من ظهور ما لم يظهر له من احواله من العلم والورع او ظهور خطائه
في هذا الاجتهاد الخاص من الخارج واما في غير تلك المسئلة فالاظهر الجواز للاصل وعدم المانع وعمل المسلمين في الاعصار
والامصار والظاهر ان الكلام يتفاوت فيما لو التزم المقلد تقليد مجتهد خاص او لم يلتزم والعامة فرقوا بينهما واختلفوا
فيما لو التزم كان يختار مذهب الشافعي او ابي حنيفة على اقوال ثالثها انه كالاول يعني غير الملتزم وقد مر الكلام فيه
قانون اختلفوا في انه في غيبة المجتهد هل له ان يفتي بمذهب مجتهد من عند نفسه من دون ان يحكي عن الحي
العدم لانه تدليس وقول بما لا يعلم فان ظاهره الاخبار عن علمه وللعامة اقوال شتى اشهرها عندهم الفرق بين المطلع
على المآخذ وغير المطلع فيجوز للاول دون الثاني وربما ادعى بعضهم الاجماع على الجواز في الاول دون الثاني وفرق
بعضهم بين وجود المجتهد وعدمه فيجوز في الثاني دون الاول والكل ضعيف **قانون** لا يشترط مشافهة
المفتي في العمل بقوله بلا خلاف ظاهر بينهم واحتجوا عليه بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا
روى عن المفتي وبلزوم العسر والحرج بل الظاهر الاعتماد على مكتوبه مع امن التزوير ويدل عليه العمل بكتب النبي والائمة
في زمنهم ولزوم العسر والحرج لولاه وفي جواز العمل بالرواية عن المجتهد الميت خلاف والمشهور عند اصحابنا العدم وعند
العامة الجواز ولذلك صار بناؤهم على تقليد الائمة الاربعة بل على الاجتهاد في اقوالهم والعمل به ومنهم من فصل فمنع مع وجود
الحي لا مع عدمه والقائل بالجواز من الاصحاب المتأخرين قليل بل لم نعرف بالخصوص قائلاً الا عن جماعة من متأخري المتأخرين
من الاخباريين ونقل في الذكرى قولاً به ولم يذكر قائله والاحتجاجات المذكورة لنفي الحجية في كلام الاصحاب كلها ضعيفة
اقواها ما اختاره صاحب المعالم ره ومرجعه الى ان الاصل حرمة العمل بالظن وما دل على جواز التقليد امران الاول الاجماع
الذي نقله جماعة من العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء وهو ظاهر بل صريح في الاحياء والثاني لزوم العسر والحرج لولا
وهو لا يثبت جواز تقليد الميت مط حتى لو كان هناك حي بل صرح بعضهم بالاجماع على العدم مع وجود الحي اقول
تحقيق الكلام في هذا المقام يحتاج الى تجديد الكلام في ان الاصل في امثال زماننا جواز العمل بالظن للمجتهد الا ما ثبت
حرمته او الاصل حرمة العمل به الا ما ثبت جوازه وقد عرفت في مباحث الاجتهاد ان الحق هو الاول لان اثبات الظن المعلوم
الحجية دونه خرط القتاد وغاية اثبات حجية اخبار الآحاد وظواهر الكتاب واصل البراءة والاستصحاب وقد عرفت ان اثبات
حجية اخبار الآحاد لم يدل عليه دليل الا مجرد كونه ظن المجتهد اذ الاعتماد على الاجماع المنقول عن الشيخ يستلزم الدور اذ
الدليل على حجيته هو الدليل على حجية الخبر ودعوى الاجماع القطعي عليه من عند انفسنا لو كلفناه بملاحظة احوال السلف فانما

هو في الجملة لما نرى من النزاع في اشتراط الصحة باصطلاح المتأخرين او كفاية مطلق التوثيق او مجرد التحرز عن الكذب او مطلق
المدح ثم في معنى العدالة وعدد الكبائر ثم في كفاية انجبار الضعفاء بالشهرة او اعتبار مطلق تصحيح القدماء ثم بعد كل ذلك في
علاج التعارض فلم يخلص في مورد الاجماع شيء يعتد به ولا مناص عن التعلق بما يحصل به الظن والاعتماد على الاخبار الواردة
في جواز العمل باخبار الآحاد وضبطها وتنقيحها وعلاج متعارضها ليس الا اعتمادا باخبار الآحاد لمنع قطعيتها فكذلك الحال في
الاستصحاب واصل البراءة فان الدليل عليهما ان كان هو الاخبار فقد مر لكونها آحادا وان كان حصول الظن فهو المقصود
وكذا حجية الكتاب لمنع الاجماع على حجيته مع ان القدر المجمع عليه لو سلم هو النصوص او الظاهر الذي لم يعارضه شيء من الآفات
في المفاهيم وانواع الدلالات وصور معارضات عامها مع خاص الاخبار وغير ذلك مما لا يخفى على احد مع ان مسائل الفقه
جلها بل كاد ان يكون كلها مما لا يتم بواحد من الظنون المعلوم الحجية اي بالقدر الذي علم حجيته فلا يجدي حصول القطع في
بعض اجزاء المسألة وقطعية تمامها كما لا ينفع قطعية احدى المقدمتين في القياس قطعية نتيجتها فالحق ان يقال نحن مكلفون
في امثال زماننا وسبيل العلم بالاحكام منسد والتكليف بما لا يطاق قبيح فليس علينا الا تحصيل الظن بحكم الله الواقعي
فاذا تعين المظنون فهو وان تردد بين امور فالمكلف به هو احدها ثم قد عرفت الاشكال الوارد على استثناء القياس
ونظايره من جملة الظنون من ان الدليل العقلي والبرهان القطعي لا يقبل التخصيص وجوابه ونزيد هنا توضيحا منا ان وجه
الاستثناء اما انه من جهة عدم افادته الظن بملاحظة طريقة الشرع من جميع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما من جهة ان
المنهي عنه مقدم على حالة الاضطرار فبعد ما ثبت بالبديهة حرمته وقع الكلام في العمل بسائر الظنون وجرى عليه البرهان
العقلي واما من جهة ان الشارع كما اذن لنا العمل ببعض الظنون كاخبار الآحاد نهانا عن بعض الظنون كالقياس فخرج عن
التمسك بمقتضى النص في جواز العمل باخبار الآحاد وادعينا ان حجيتها ليس من جهة نص الشارع بل من جهة انه ظن المجتهد لما عرفت من عدم
الفائدة لان القدر المقطوع به منه في غاية القلة فلا نعرف ما هو مورد الاجماع والقطع من جملة اخبار الآحاد حتى يجوز
العمل به وان كان يعرف في غاية القلة بخلاف حرمة القياس فانه معلوم ولذلك نقول بان منصوص العلة وفحوى الخطاب
ليسا بقياس ولا انهما من القياس الجائز دون الحرام فلا غائلة في التمسك في حرمة القياس بالنص دون جواز العمل بخبر الواحد
حتى يعرف الفرق هذا حال المجتهد واما العامي فاما ان نقول ان رجوعه الى المجتهد تعبدي بمقتضى النص والدليل مثل قولهم
لابان بن تغلب افت وامرهم بالرجوع الى زرارة ويونس واخذ المعالم عنهم وامثال ذلك بضميمة دعوى الاجماع او البديهة على
الاشتراك في التكليف او من جهة الدليل العقلي بانه مكلف يقينا بالحكم الواقعي وباب العلم اليه منسد فلا مناص له عن الظن
والمعتمد في امثال زماننا هو الثاني كما لا يخفى لامكان القدح في الاول بمنع الدلالة على التقليد المصطلح وان كان الظاهر
خلافه ولانه ليس مما يحصل به العلم للمقلد ولا الظن الا من جهة التقليد سلمنا لكنه لا يفيد الا الظن فيرجع الى الثاني وكذلك
الكلام في الاجماع لعدم حصول العلم للمقلد بالاجماع غايته هو الثبوت في الجملة ويحتاج الى تعيين من يجب تقليده ايضا
العمل بالظن واذا اعتمدنا على الوجه العقلي فنقول ان العقل انما يحكم بلزوم رجوعه الى العالم بالحكم وح فاما نتكلم في حال
نفس العامي ومراتب فهمه وتميزه واما نتكلم في نفس الامر ومعرفة اصل المسألة وتميز العلماء وتحقيقهم لاصل المسألة
في الارشاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما الاول فيظهر حاله مما قدمنا في مباحث الكلام في معرفة اصول الدين
وغيره من ان العامي مكلف على مقتضى فهمه وادراكه حتى لو ظهر له ان حكم الله هو ما قاله امه وابوه العامي فهو تكليفه
ولا يؤاخذ عن ذلك واذا ظهر له وجوب الرجوع الى العلماء المستنبطين فكذلك هو مكلف بمقتضى فهمه من تميز العلماء فاذا
لم يظهر له الفرق بين الاصولي والاخباري والكلي والمتجزي والمنكر والناظر وغيره والحي والميت فهو ايضا تكليفه الرجوع الى

الضعيف

القدر المشترك

القدر المشترك ويلزم التخيير اذا لم يحصل له الترجيح وكذلك بين الاصوليين الاحياء مثلا لو ظهر له رجحانهم على غيرهم والحاصل
انه مكلف بما ظهر عنده وترجح في نظره ان قوله هو حكم الله في نفس الامر اما بالخصوص او بكونه احد الامور المظنون كون
واحد منها حكم الله في نفس الامر والحاصل بمجرد ما لا يوجب الظن له بكونه حكم الله في نفس الامر هو ما قاله الحي وكذا الاعلمية
اذا لم يحصل له مرجح الا الاعلمية كما اشرنا سابقا فالمعيار هو ما يحصل به الرجحان فقد يحصل ذلك في الحي وقد يحصل في الميت ومن ذلك
يظهر حال تحقيق العلماء للمسألة وتنبيههم وبناء الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذ لم يثبت على العامي الا وجوب الرجوع
الى ما هو الاقرب الى ظنه انه حكم الله في نفس الامر فرجوعه الى فهم ذلك وتميزه من مسائل الكلامية ومقاصده
الاصولية التي لا دليل على لزوم التقليد فيها ولا يجب عليه متابعة العلماء نعم لو ظهر له بعد امر العلماء بخلافه وتنبيههم اياه
ببطلان خلاف ما فهمه فهو مكلف ح لانه هو مقتضى تميزه وادراكه لا انه تقليد لذلك العالم والحاصل ان العامي
في ذلك كاحد العلماء ومناطه في العمل هو حصول الظن بحكم الله فلو خلص عن ورطات النزاع بين الاصولي والاخباري
مثلا وعرف بفهمه او بتعليم عالم ان ابا حنيفة طريقة الاصولي بحيث يحصل له التميز بالاستقلال ولو من جهة الاعتماد
على هذا العالم لا من جهة محض تقليده ثم دار امره في مسائل الفروع بين تقليد رجلين اصوليين احدهما حي والآخر
ميت وحصل له الرجحان في ان متابعة ذلك الميت اقرب الى حكم الله نعم للامارات الخارجية والقرائن الدالة عليه و
لو بسبب مدح العلماء ووصفهم ذلك الميت بالاتقان والتحقيق فكيف يجب او يجوز للعالم الذي لا يجوز تقليد الميت
منعه عن ذلك اذ لم يحصل له الظن بقوله بان ما فهمه باطل والحاصل ان التحقيق ان معيار تقليد المقلد ايضا هو حصول
الظن بحكم الله فان قلت نعم ولكن شهرة عمل الاصحاب بالمنع عن تقليد الموتى بل ظهور دعوى الاجماع من بعضهم على
حرمته مع وجود الحي يوجب للمقلد الظن بان متابعة هذا الميت ليس حكم الله في نفس الامر اذ المقلد اعم من العامي البحت
فقد يطلع على الشهرة والاجماع المنقول فيصير هذا من قبيل العمل بالقياس المستثنى عن مطلق ظن المجتهد قلت اما
اولا فهذا ليس من باب القياس لكون حرمته قطعيا وغاية الشهرة والاجماع المنقول هو الظن وما ذكرناه برهان قطعي
لا يجوز تخصيصه بالظن وثانيا ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية سيما مثل ذلك في غاية البعد لعدم تداولها
بين اصحاب الائمة وانه من المسائل الحادثة ويشبه ان يكون منشأ حدوث التكلم فيه هو اجماع العامة على متابعة الائمة
الاربعة وتشديد ذلك بعض اسلافنا لانهم الائمة المناسب لمذهبهم فلاحظها وثالثا انا لو سلمنا عدم القطع باصل لزوم
متابعة الظن للمقلد وقلنا بانه ظن لا يقاوم هذا الظن الحاصل بالدليل الذي ذكرنا حتى يخصصه ورابعا انا
نقول انما يمنع حصول الظن منه اصلا مع حصول الظن بخصوص المسألة الفرعية التي قلد فيها الميت فان قلت ان
المسألة الاصولية احق بالتقديم وحصول الظن في الفروع تابع فاذا حصل الظن بعدم جواز تقليد الميت في الاصول لا
فكيف يحصل الظن بفتواه في المسائل الفرعية الخاصة قلت نحن لم نلتفت الى الآن الى القاعدة الكلية بل كان
نظرنا الى محض الظن الحاصل في خصوص المسائل من جهة انها فتاوى خاصة مأخوذة من ادلة خاصة فلا يرد علينا ما
ذكرت ومع الاغماض عن ذلك نقول لا ريب ان الحيوة والموت لا مدخلية لهما في الظن بحكم الله الواقعي بل انما هو
تابع للمأخذ فان القول بعدم جواز تقليد الميت لاجل موته وجواز تقليد الحي لاجل حيوته انما يصح من اجل محض
التعبد ويكون ذلك حكما واقعيا للحكم الظاهري فيؤول الكلام الى ان المقلد يظن من جهة الشهرة والاجماع المنقول
بان حكم الله الواقعي في حقه حكم الله الظاهري له متابعة الاحياء لا الموتى لا انه يظن ان الحكم الواقعي في حقه في المسألة
الفرعية هو ما اخذه عن الحي لا الميت فههنا مقامان من الكلام لا ارتباط لاحدهما بالآخر فقد يحصل للمقلد في كل من

المباحث

مظن

المقامين ظنا فعليك بلزوم ترجيح بناء المقلد على ما اداه اليه الظن في الحكم الظاهري دون ما اداه اليه الظن في الحكم الواقعي ولا ريب ان البناء على الثاني ارجح لكشفه عن الواقع ولان المتبع يحكم بان مراد الشارع هو تحصيل الاقرب الى نفس الامر لا مجرد ما يقتضيه الدليل وفي مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها من الاخبار دلالة على ذلك بالنسبة الى المجتهد والمقلد كليهما فلاحظها وبالجملة عمل المقلد بقول المجتهد ليس من باب التعبد المحض بل لانه كاشف عن نفس الامر ظنا كما ان عمل المجتهد على الادلة كذلك ايضا ومن هنا يظهر بطلان القول بان المجتهد انما يعمل على الظنون المعلوم الحجية دون غيرها فانه لا معول الآن على تلك الظنون ليست بظن وان قلنا بكونها ظنا فلا معنى لحصول الظن بغيرها مع كونها اكد في افادة الظن اذ المراد من الظن الظن النفس الامري لا بشرط لا الظن بالشيء لو فرض عدم شيء اخر يفيد الظن بخلافه بل لا يفهم من الظن المعلوم الحجية الا ان الشارع جوز العمل بها مطلقا لا بشرط انها هي فكان الشارع حين قال اعمل بخبر الواحد انما اراد اعمل بالظن لا بالظن الحاصل من الخبر لانه خبر وهذا انما يحتاج فيه الى لطف قريحة ثم ما قدمنا فيه مرارا فتفطن فعلم من جميع ذلك ان الدليل في التقليد ليس محض الاجماعات المنقولة حتى يتوهم انها صريحة في الاحياء بل هو انسداد باب العلم وانحصار المناص في الظن والاعتماد على اصالة حرمة العمل بالظن فان القدر اليقيني هو اخراج تقليد الاحياء ايضا غير واضح لما مر مرارا ومن هنا توضيحا ونقول على فرض تسليم عموم ما دل على حرمة العمل بالظن فهو مخصوص يقينا بظن المجتهد والمقلد في الجملة فان قلنا بان ظن المجتهد والمقلد مجمل فيرد عليه ان العام المخصص بالمجمل لا حجية فيه في القدر المجمل فلم يثبت حرمة ما لم يعلم اخراجه من العام واحتمل دخوله وان اردنا ان نثبت القدر المتعين ونبدع الاجمال فلا ريب انه لا يمكن الا بالظن فان هذا الاصل لا يتفاوت الحال فيه بين المجتهد والمقلد فكما ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد فكذلك الاصل حرمة العمل به الا ظن المقلد لذلك المجتهد وكما ان ظن المجتهد الاجتهادي غير معلوم ولا يتعين انه اي فرد منه هل هو ظن المجتهد في الكل او المتجزي على طريقة الاصولي والاخباري ثم هل هو ظن من جدد النظر في الواقعة او من اكتفى فيه باستصحاب حال النظر السابق ونحو ذلك من الاحتمالات المحتاج ترجيح احدها الى العمل بالظن فكذلك الكلام في تقليد المجتهد مجمل فيه هذه الاحتمالات ومن جملة الاحتمالات في جانب المقلد هو جواز تقليد الميت وعدمه وليس تعيين احد المذكورات هناك ايضا الا بالظن والترجيح والحاصل ان الاستدلال بعموم ما حرمه العمل بالظن استدلال بالظن بلا ريب تماما مع التصريح باستثناء بعض افرادها فمعنى قولنا الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد والا تقليد المجتهد الحي معناه انا نظن حرمة العمل بغيرها ونظن ان حكم الله في حقنا ترك العمل بغيرها فاذا حصل الظن للمقلد بان ما قاله الميت هو حكم الله فكيف يقول مع ذلك اني اظن انه ليس حكم الله نظير ما يقول المجتهد اني اظن ان النظر الاول في الواقعة كاف بالاستصحاب باصالة عدم مانع في مقابلة اصالة حرمة غير ما علم يقينا جوازه وهو ما انكره منه النظر فيرجع الكلام الى الترجيح بين العام المخصص في الجملة والخاص الحاصل بخصوص المقام فيجب متابعة ما هو الراجح في النظر فتامل بفكر دقيق ونظر عميق حتى تعرف الحق والتحقيق في كل ما يتنازع فيه من الظنون مثل الخبر الواحد والاجماع المنقول بخبر الواحد وغيرهما ايضا فان التحقيق عدم جواز التمسك في نفي حجيتها بالعمومات الدالة على حرمة العمل بالظن اذ غايتها الظن بان العمل بالظن حرام ومقتضى هذه الادلة المتنازع فيها حصول الظن بها بحكم الله نعم فكيف يصح القول بان المظنون ان حكم الله في نفس الامر هو حرمة العمل بالظن مع القول بان المظنون ان حكم الله في نفس الامر هو ما يقتضيه هذا الدليل الظني ولم يرجح ظن الاول على الظن الثاني مع ان الثاني في معنى الخاص والخاص مقدم على العام لو فرض كون ذلك مسئلة فقهية وسيجيء تمام الكلام فظهر من جميع ذلك انه لا مناص عن الاعتماد على الظن مطلقا حين انسداد باب

بحقّيّة

العلم وكما علم مما ذكرنا ان الدليل ليس منحصرا في الاجماعات المنقولة التي نقلها صاحب المعالم علم ان الدليل فيه ليس محض لزوم العسر والحرج ايضا حتى يتوهم باندفاعه بتقليد الحي لانه مع انه لا يتم بر اطلاق المنع بل هو اعتراف بجواز الزام بوجه حجي مع ان المطلق العموم يرد عليه ان هذا الاستدلال انما هو لابطال وجوب الاجتهاد عينا على العوام ردا على فقهاء الحلب ومن قال بمقالتهم لا لاجل جواز التقليد بل الدليل عليه هو ما ذكرنا من البرهان العقلي من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في العمل على ما هو اقرب الى الحق النفس الامري في نظر المكلف بحسب طاقته ونهم نعم يجب على العلماء العارفين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا ثبت عندهم بطلان طريقة المقلد اذا كانت المسئلة تقليدية واما المسائل الاصولية كما لا يحتاج فيه فلا يجب فيه التقليد بل لا يجوز مع ظهور خلافه ومن جميع ذلك يظهر حال مباحثة العلماء ومناظراتهم في المسئلة وتحقيق الحال انه في الارشاد والامر بما هو موجب للاستكمال والردع عما هو يثمر النقص والوبال فانه لا يمكن للمجتهد الاستدلال على حرمة العمل بتقليد الميت باصل حرمة العمل بالظن فانه قد بطل جوازه بالبرهان العقلي فان سد باب العلم يوجب جواز العمل بالظن كما ان ظن المجتهد يحصل من الامارات الفقهية فظن المقلد يحصل بها بفتوى المجتهد والمفروض حصول الظن للمقلد بتقليد الميت ولا ريب ان العمل بالظن الحاصل من عموم ما حرمه العمل بالظن مبطل للعمل بالظن وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل فيبقى الكلام في اثبات المطلب بشيء غير الظن بحرمة العمل بالظن كالتمسك بالشهرة والاجماع المنقول فقد عرفت ما بيناه كان على بطلانه من حيث هو لا من حيث انه ظن وعلى فرض تسليم حصول هذا الظن ففي لزوم امر المقلد به اشكال سيما اذا كان المقلد عارفا معتمدا على ظنه الحاصل بالمسائل الفرعية من تقليد ذلك الميت وكذلك الكلام في سائر المسائل الكلامية من توابع اصول الدين الذي لا يثبت الا بالظن والحاصل ان المقلد اذا حصل له الظن في الفروع بقول الميت فلا معنى لترك هذا الراجح والعمل بقول المجتهد بترك تقليد الميت مع بقاء ذلك الظن بالحكم الفرعي ومما يؤيد ان بناء المقلد ايضا على الظنون كالمجتهد لا محض التقليد تقديم الاعلم لانه اقوى الامارتين كما مر وفي الاجماعات المنقولة في تقديم الاعلم اوضح واكثر مما نقل في منع تقليد الميت وقد علل في الاول بكونه اقوى وارجح ومما يؤيد كون البناء في الاجتهاد والتقليد على الظن والرجحان لا محض التعبد عدم جواز تقليد المجتهد لمجتهد اخر كما صرحوا به معللين بان ظنه اقوى وارجح نعم اذا كان المقلد ممن يزول ظنه الحاصل بتقليد الميت في الفروع بسبب قول مجتهد له انه لا يجوز تقليد الميت بسبب قصور فطنته وقلة ذكائه فلا يبعد القول بوجوب تركه ورجوعه الى تقليد الحي فينحصر الثمرة في النزاع بين العلماء في ذلك ولكن الكلام في وجوب التنبيه على ذلك من باب الامر بالمعروف والارشاد كالمسائل الفرعية وعدمه فليتامل واما سائر ادلتهم فاقواها ان المقدمات الظنية ليس بينها وبين نتايجها لزوم عقلي فدليل القضية لما كانت ظنية لم يكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل معها وهذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت فيبقى الحكم خاليا عن السند ولا يمكن التمسك بالاستصحاب لاشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب وفيه اولا منع امتناع بقائه لقيام العلوم بالنفس الناطقة ولئن سلمنا زوال العلوم والاعتقادات القائمة بالنفس بواسطة انكشاف نفس الامر له وارتفاع الظن وحصول اليقين باحد الطرفين او بقائها خاليا عن الاعتقاد فنقول انه لا مانع من ان يكون مستند الحكم هو ظنه السابق المقترن به مع عدم العلم بالمزيل حال الحيوة مع ان الاستصحاب جواز التقليد للمقلد يدل على جواز التقليد ولذلك قال بعضهم الى جواز التقليد ولذلك قال بعضهم الى جواز التقليد للمقلد الذي كان يقلده في حيوته بخلاف التقليد الا

لاصل ظ
تقليديّة
يؤكّد ظ

المقامين ظنا فعليك بلزوم ترجيح بناء المقلد على ما اداه اليه الظن في الحكم الظاهري دون ما اداه اليه الظن في الحكم
الواقعي ولا ريب ان البناء على الثاني ارجح لكشفه عن الواقع ولان المتبع بحكم بان مراد الشارع هو تحصيل الاقرب الى نفس
الامر لا مجرد ما يقتضيه الدليل وفي مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها من الاخبار دلالة على ذلك بالنسبة الى المجتهد
والمقلد كليهما فلاحظها وبالجملة عمل المقلد بقول المجتهد ليس من باب التعبد المحض بل لانه كاشف عن نفس الامر ظنا كما ان
عمل المجتهد على الادلة كذلك ايضا ومن هنا يظهر بطلان القول بان المجتهد انما يعمل على الظنون المعلوم الحجية دون غيرها
فانه لا معنى له لان غير تلك الظنون ليست بظن وان قلنا بكونها ظنا فلا معنى لحصول الظن بغيرها مع كونها الكذ في
افادة الظن اذ المراد من الظن الظن النفس الامري لا بشرط لا الظن بالشيء لو فرض عدم شيء اخر يفيد الظن بخلافه بل لا
يفهم من الظن المعلوم الحجية الا ان الشارع جوز العمل بها مطلقا لا بشرط انها هي فكان الشارع حين قال اعمل بخبر الواحد انما اراد
اعمل بالظن لا بالظن الحاصل من الخبر لانه خبر وهذا انما يحتاج فهمه الى لطف قريحة ثاقبة مرتاضة فعلم من جميع ذلك ان
الدليل في التقليد ليس محض الاجماعات المنقولة حتى يقال انها صريحة في الاحياء بل هو انسداد باب العلم وانحصار المناص في
الظن والاعتماد على اصالة حرمة العمل بالظن فان القدر اليقيني هو اخراج تقليد الاحياء ايضا غير واضح لما مر مرارا ويأتي
هنا توضيحا ونقول على فرض تسليم عموم ما دل على حرمة العمل بالظن فهو مخصوص يقينا بظن المجتهد والمقلد في الجملة
فان قلنا بان ظن المجتهد والمقلد مجمل فيرد عليه ان العام المخصص بالمجمل لا حجية فيه في القدر المجمل فلم يثبت حرمة ما
لم يعلم اخراجه من العام واحتمل دخوله وان اردنا ان يثبت القدر المتيقن ويدفع الاجمال فلا ريب انه لا يمكن الا بالظن
فان هذا الاصل لا يتفاوت الحال فيه بين المجتهد والمقلد فكما ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد فكذلك الاصل
حرمة العمل به الا ظن المقلد لذلك المجتهد وكما ان ظن المجتهد امر اجتهادي غير معلوم ولا يتعين انه اي فرد منه هو هل
ظن المجتهد في الكلي او المتجزي على طريقة الاصولي او الاخباري ثم هل هو ظن مرجح ذا النظر في الواقعة او من اكتفى
فيه باستصحاب حال النظر السابق ونحو ذلك من الاحتمالات المحتاج ترجيح احدها الى العمل بالظن فكذلك الكلام في تقليد
المجتهد يحتمل فيه هذه الاحتمالات ومن جملة الاحتمالات في جانب المقلد هو جواز تقليد الميت وعدمه ولا يتعين
احد المذكورات هناك ايضا الا بالظن والترجيح والحاصل ان الاستدلال بعموم ما حرمة العمل بالظن استدلال بالظن
بلا ريب مع التصريح باستثناء بعض افرادها فمعنى قولنا الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد والا تقليد المجتهد
الحي معناه انا نظن حرمة العمل بغيرها ونظن ان حكم الله في حقنا ترك العمل بغيرها فاذا حصل الظن للمقلد بان ما قاله
الميت هو حكم الله فكيف يقول مع ذلك اني اظن انه ليس حكم الله نظرا الى ما يقول المجتهد اني اظن ان النظر الاول في الواقعة
كاف للاستصحاب واصالة عدم مانع في مقابلة اصالة حرمة غير ما علم يقينا جوازه وهو ما انكرته منه النظر فيرجع الكلام
الى الترجيح بين العام المخصص في الجملة والخاص الحاصل بخصوص المقام فيجب متابعة ما هو الراجح في النظر فتامل بفكر
دقيق ونظر عميق حتى تعرف الحق والتحقيق في كل ما يتنازع فيه من الظنون مثل الخبر الواحد والاجماع المنقول بخبر الواحد
وغيرهما ايضا فان التحقيق عدم جواز التمسك في نفي حجيتها بالعمومات الدالة على حرمة العمل بالظن اذ غايتها الظن بان بحقه
العمل بالظن حرام ومقتضى هذه الادلة المتنازع فيها حصول الظن بها بحكم الله تعالى فكيف يصح القول بان المظنون
ان حكم الله في نفس الامر هو حرمة العمل بالظن مع القول بان المظنون ان حكم الله في نفس الامر هو ما يقتضيه هذا
الدليل الظني ولم يرجح ظن الاول على الظن الثاني مع ان الثاني في معنى الخاص والخاص مقدم على العام لو فرض كون
ذلك مسلما فتفهمه وسيجيء تمام الكلام فظهر من جميع ذلك انه لا مناص عن الاعتماد على الظن مطرحين انسداد

العلم وكما علم

العلم وكما علم مما ذكرنا ان الدليل ليس منحصرا في الاجماعات المنقولة التي نقلها صاحب المعالم علم ان الدليل فيه ليس
محض لزوم العسر والحرج ايضا حتى يقال بانه قاعد بتقليد الحي لانه مع انه لا يتم في اطلاق المنع بل هو اعتراف بجواز
اذا لم يوجد حي مع ان لفظ العموم يرد عليه ان هذا الاستدلال انما هو لابطال وجوب الاجتهاد عينا على العوام
ردا على فقهاء الحلب ومن قال بمقالتهم لا لاجل جواز التقليد بل الدليل عليه هو ما ذكرنا من البرهان العقلي لاصل ذ
من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في العمل على ما هو اقرب الى الحق النفس الامري في نظر المكلف بحسب طاقته
وفهمه نعم يجب على العلماء العارفين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا ثبت عندهم بطلان طريقة المقلد اذا كانت
المسئلة تقليدية واما المسائل الاصولية كما لا غنى فيه فلا يجب فيه التقليد بل لا يجوز مع ظهور خلافه ومن جميع ذلك تقليدية
يظهر حال مباحثة العلماء ومناظرتهم في المسئلة وتحقيق الحال لاثم في الارشاد والامر بما هو موجب للاستكمال
والردع عما هو يثمر التنقيص والوبال فانه لا يمكن للمجتهد الاستدلال على حرمة العمل بتقليد الميت باصل حرمة
العمل بالظن فانه قد بطل جوازه بالبرهان العقلي فان سد باب العلم يوجب جواز العمل بالظن كما ان ظن المجتهد يحصل
من الامارات الفقهية ظن المقلد يحصل بمتابعة المجتهد والمفروض حصول الظن للمقلد بتقليد الميت ولا ريب ان
العمل بالظن الحاصل من عمومات حرمة العمل بالظن مبطل للعمل بالظن وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل فبقي
الكلام في اثبات المطلب بشيء غير الظن بحرمة العمل بالظن كالتمسك بالشهرة والاجماع المنقول فانها يدل على
بطلانه من حيث هو لا من حيث انه ظن وعلى فرض تسليم حصول هذا الظن ففي لزوم امر المقلد به اشكال سيما اذا كان
المقلد عارفا معتمدا على ظنه الحاصل بالمسائل الفرعية من تقليد ذلك الميت وكذا الكلام في سائر المسائل
الكلامية من توابع اصول الدين الذي لا يثبت الا بالظن والحاصل ان المقلد اذا حصل له الظن في الفروع بقول
الميت فلا معنى لترك هذا الراجح والعمل بقول المجتهد بترك تقليد الميت مع بقاء ذلك الظن بالحكم الفرعي ومما
يؤيد ان بناء المقلد ايضا على الظنون كالمجتهد لا محض التقليد تقديم الاعلم لانه اقوى الامارتين كما ترى
الاجماعات المنقولة في تقديم الاعلم اوضح واكثر مما نقل في منع تقليد الميت وقد علل في الاول بكونه اقوى
ارجح ومما يؤيد كون البناء في الاجتهاد والتقليد على الظن والرجحان لا محض التعبد عدم جواز تقليد المجتهد يؤكد ذ
اخر كما صرحوا به معللين بان ظنه اقرب وارجح نعم اذا كان المقلد ممن يزول ظنه الحاصل بتقليد الميت في الفروع
بسبب قول مجتهد له انه لا يجوز تقليد الميت بسبب قصور فطنته وقلة ذكائه فلا يبعد القول بوجوب تركه ورجوعه
الى تقليد الحي فينحصر الثمرة في النزاع بين العلماء في ذلك ولكن الكلام في وجوب التنبيه على ذلك من باب الامر
بالمعروف والارشاد كالمسائل الفرعية وعدمه فليتامل واما سائر ادلتهم فاقواها ان المقدمات الظنية
ليس بينها وبين نتايجها لزوم عقلي بل الفقه لما كانت ظنية لم يكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل معها و
هذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت فيبقى الحكم خاليا عن السند ولا يمكن التمسك بالاستصحاب لاشتراط بقاء
الموضوع في الاستصحاب وفيه اولا منع امتناع بقائه لقيام العلوم بالنفس الناطقة ولئن سلمنا زوال العلوم
والاعتقادات القائمة بالنفس بواسطة انكشاف نفس الامر له وارتفاع الظن وحصول اليقين باحد الطرفين
او بقائها خاليا عن الاعتقاد فنقول انه لا مانع من ان يكون مستند الحكم هو ظنه السابق المقترن به مع عدم العلم
بالمزيل حال الحيوة مع ان الاستصحاب جواز التقليد المقلد يدل على جواز التقليد ولذلك قال بعضهم الى
جواز التقليد ولذلك قال بعضهم الى جواز التقليد للمقلد الذي كان يقلده في حيوته بخلاف التقليد الا

واستقربه بعض المحققين من المتأخرين ويمكن ان يتمم الاستصحاب بالنسبة الى الكل فان حكم كل من كان يطلع على ذلك المجتهد
في حال حيوته وعرف بقابلية التقليد له كان جواز التقليد له فهذا الحكم مستصحب لهؤلاء المقلدين ومنها ان المجتهد اذا مات سقط
اعتبار قوله ولهذا لا ينعقد الاجماع على خلافه وفيه انه لا يلائم مذهبنا في الاجماع فانه لا عبرة عندنا بقول احاد المجتهدين
بل انما هو لكشف الاتفاق عن رأي رئيسهم ولذلك نقول بعدم ضرر مخالفة معروف النسب مع الحيوة ايضا ومنها معلوم
ان متابعة الاعلم والاورع واجب بالاجماع ولا يمكن معرفته في الاموات وفيه مع ما عرفت من عدم صحة الاطلاق في هذا
الكلام ومنع هذا الاجماع ان تلك المعرفة يمكنه بتتبع الاخبار والسير ومنها ان المجتهد اذا تغير رأيه يجب العمل برأيه الآخر
وهو غير متميز في الاموات وفيه مع ان التميز يمكن للعلم بتواريخ الكتب المعلمة وفتاويهم انما نعم فيمن علم فيه تغير الرأي
واحتمال التجدد لا يضر للاصل كالحي وههنا وجوه اخر ضعيفة جدا لا نطيل الكلام بذكرها وذكر ما فيها ثم ان صاحب المعالم
قال في آخر كلامه على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسألة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى المجتهد
وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتوى الموتى في
غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي
بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب انتهى كلامه وقد ذكرنا ما يقرب من بعض هذا الكلام في مسألة تجزي الاجتهاد
ايضا وفيه ما لا يخفى اذ الفائدة عظيمة جدا سيما المقلد لمجتهد مات مجتهده وهو مستحضر لفتاويه كلها وكذلك في
في العصر المتقادم على الاخذ عنه بالرواية فكانه اراده بقوله على اصولنا التعريض الى ان العامة لما كان بناؤهم على العمل
بمذاهب الائمة الاربعة فهو كثير النفع عندهم لا عندنا وقد عرفت انه ليس كذلك فقوله لان المسألة اجتهادية فيه ما عرفت
مرارا ان هذه المسألة من توابع المسائل الكلامية ويجب فيها الاجتهاد لا التقليد على التفصيل الذي مر مرارا من
معذورية الغافل وكفاية الظن مع انه عدم امكان تحصيل العلم ولو بالاعتماد على قول عالم حي او ميت ولا يشترط
في معرفة هذه المسألة حصول شرائط الاجتهاد في الفروع مع انا لو سلمنا كون المسألة فرعية فانما يتم الكلام على القول
بعدم التجزي واما على القول به فيجتهد في هذه المسألة ويقلد الاموات في الباقي قوله ره فالقائل بالجواز ان كان ميتا
الى آخره قلنا نختار اولا الاول قوله فالرجوع الى فتواه فيها دور فيه انه اذا قاده العقل الى متابعته في هذه المسألة الاصولية
لحسن ظنه به فلا دور ولو توقف تقليده في الفروع ح على الاعتماد على قوله بسبب حكم عقله في مسألة اصولية مع انه ينتقض
بالمقلد الذي يقلد العالم الاصولي في الاخذ عن العالم الاصولي دون الاخباري ثم يرجع الى ذلك العالم الاصولي في الفروع
بسبب قوله وثانيا الثاني وما ذكره من بعده عن الاعتبار بعيد عن الاعتبار اذ لا بعد فيه اصلا سيما في البلاد التي لم يوجد
فيها مجتهد حي وامكنهم العمل بالرواية عن الميت فاتفق وجود مجتهد حي بها بعنوان العبور والمرور فيستفتونه في جواز تقليد
الاموات ثم يعملون على قولهم قوله ره مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا الخ قد عرفت الاشكال في تحقق الاجماع وغاية الامر انه
اجماع منقول ظني فاذا حصل الظن للعامي بقول الميت في المسألة الفرعية انه حكم الله في الواقع فكيف يعارض به الظن
الحاصل من الاجماع المنقول على عدم جواز العمل بتقليد الميت كما مر نظيره فحاصل التحقيق في المسألة ان المقلد ايضا كالمجتهد
بناؤه على العمل بالظن لا محض التعبد في تقليد المجتهد وما يتوهم ان المقلد لا يتفطن غالبا الا ان عمله على قول المجتهد من جهة
انه مظنون انه حكم الله بل انما يعمل لانه يجب اجمالا ان العمل بما يقوله حكم الله في حقه لا ان الاحكام الخاصة كل واحد واحد
منها بالخصوص مظنون له انه حكم الله فهو فاسد اذ الداعي على المتابعة هو الاتيان بما اراده الله منه في كل واقعة وقد ثبت
في هذا المعنى من العظام الى ان شاب فيه فان الطفل في اول الادراك يجزم بان ما علمه امه وابوه هو نفس حكم الله في

الواقع فضلا عن حصول الظن به وكذلك يترقى على هذا الحال ويتبدل معلمه بمعلم آخر اعلم من الاول الى ان يصل الى حد تقليد المجتهد
فلو لم ندع انه جازم بانه حكم الله فلا نضيق الى قولك فانه غير ظان فاذا آل الامر الى العمل بالظن فكلما يحصل له الظن بعد سد باب
العلم فهو تكليفه سواء كان ذلك بتقليد الحي او الميت وسواء انحصر ظنه في شخص او اختار احد الظنون المتساوية لعدم المرجح
ثم ان العمل بكتب الموتى ليس عين تقليد الميت فانه في الغالب اجتهاد في فهم مرادهم وهو في غاية الصعوبة لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد
ولذلك فصل بعض علمائنا وهو الشيخ ركن الدين محمد بن علي الجرجاني في شرح المبادي على ما نقل عنه قال والاشبه انه يقال ان المستفتي
ان وجد المجتهد لم يجز له الاستفتاء من الحاكي سواء كان عن حي او ميت لانه مكلف بالاخذ باقوى الظنين فيتعين عليه كالمجتهد
فانه يجب عليه العمل باقوى الدليلين فان لم يجد فلا يخ اما ان يجد من يحكي عن الحي او لا فان وجده تعين ايضا وان لم يجده فاما
ان يجد من يحكي عن الميت او لا فان وجده وجب الاخذ بقوله وان لم يجده وجب الاخذ من كتب المجتهدين الماضين ونقل مثل ذلك
عن الشيخ علي بن هلال ره ايضا وانت بعد الاحاطة بما حققناه هنا وفي تقليد الاعلم وغيره تعرف حقيقة الحال وان المعيار
متابعة ما يظن انه حكم الله وانه احد من الامور المتساوية منتهيا الى ما هو حكم الله والى ما يحصل به الظن بما يفيد الظن منتهيا
بانه حكم الله والرواية عن المجتهد والفهم عن كتابه بالاجتهاد من هذا القبيل ففي كل مرتبة من المراتب مكلف بالظن بحكم الله
منحصرا او في واحد من المحتملات المتساوية ثم ان بعض المتأخرين فصل تفصيلا آخر وقال بجواز تقليد من علم من حاله انه لا يفتي الا
بمنطوقات الادلة ومدلولاتها الصريحة او الظاهرة الواضحة دون الافراد الخفية للعمومات واللوازم الغير البينة اللزوم للملزومات
كالصدوقين ومن شابههما من القدماء حيا كان او ميتا ولا يجوز تقليد من يعمل باللوازم والافراد الخفية حيا كان او ميتا
وهذا في غاية السخافة والغرابة اذ جل الاحكام والفتاوى التي يحتاج اليها الرعية انما يستنبط من القسمين الاخيرين وغاية
احتياج الناس الى المجتهد انما هو في ذلك واغرب منه ما يبتني عليه هذا الحكم وهو ان كثرة اختلافهم في القسمين الاخيرين كاشف عن
غلطهم بخلاف الاختلاف الحاصل في القسمين الاولين فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان عدم الاعتماد على الاخيرين ان كان لكون
الاختلاف ناشئا عن عدم اصابة الحق فالاختلاف في العمل بالاخبار ايضا مبني على اختلافهم في الترجيحات المأمور بها بينهما فالترجيح
انما يصدر من رأي المجتهد وفكره والغلط فيه ايضا غير عزيز مع ان الفرق بين الظواهر والنصوص وغيرها ايضا من الامور الاجتهادية
فرب ظاهر عند بعضهم هو خفي عند آخر وبالعكس الى غير ذلك من المفاسد الواردة على هذا التفصيل لا يخفى على من تأمله
تنبيه اختلفوا في جواز خلو العصر عن المجتهد ذهب الاكثرون الى جوازه ومنعه الحنابلة والاول اظهر وتفرع عدم
الجواز على القول بعدم جواز تقليد الميت ويلزم على القائلين بجواز تقليد الميت ايضا على هذا انه يجب ان لا يخلو العصر من الرواة
عن الموتى ايضا ولا يخفى ضعف التفريع وستعرف وجهه لنا انه لا دليل على الاستحالة وما يستدل به من قوله ع لا تزال طائفة
من امتي على الحق حتى يأتي امر الله او يظهر الدجال لا دلالة فيه على المقصد لمنع استلزام كون طائفة على الحق على وجود المجتهد اذ
يكفي في كونها على الحق ولو بالاتيان بما اقتضاه التكليف على حسب الوسع والطاقة وكذلك لا يدل عليه ما ثبت عندنا ان
لله في كل عصر حجة بين لهم ما يحتاجون اليه فان ذلك منقوض بعدم الوصول الى الامام الذي هو الحجة الواقعية وتحقيق
هذا المطلب انه لم يعلم من النواميس الالهية والطريقة المستمرة في سلوكه مع عباده لزوم تبليغ الاحكام والشرائع التعبدية
الى كل احد من العالمين في كل عصر ومصر بحيث لم يشذ عنهم واحد بل كان يكتفي بالبلوغ الى الاغلب فيما جرى العادة ببلوغه
اياهم بل يكتفي بالبلوغ في الجملة كما هو المشاهد في حال نبينا ص اذ من المعلوم انه لم يصل كل طريقة الاسلام الى جميع اطراف الشاهد له
العالم في عصره ص بل ولا الى جميع احاد المكلفين في الاقطار القريبة منه وكذلك الحال في الائمة بعده بل الامر فيهم اظهر والجمع الاعصار
لعدم اقتدار اغلبهم على نشر الاقل من التكاليف ايضا وكذا لم يجر العادة باخذ الحاضر عنه وعندهم جميع ما بلغوه على ما

علیه في نفس الامر بل كانوا يكتفون عنهم بما يفهمونه ويقررونهم على ذلك كما اشرنا اليه مرارا سيما في مباحث خبر الواحد فلزوم الرجوع الى المجتهد الحي على القول به انما هو مع الامكان وعلى قدر ما جرى العادة بوصول حكمه الى المقلدين وعلى هذا فعلى القول بجواز تقليد الميت فربما لا يتمكن المكلف على الرواية عن الموتى ايضا ولا على درك مقاصدهم من كتبهم ولا يجدون من الكتب شيئا فلا فائدة في تجويز تقليد الموتى للفرار عن الاشكال المذكور ايضا فمقتضى سيرة الله تعالى مع عباده على ما هو مقتضى العقل والعدل المشاهدة بالعيان هو العمل على ما هو علم انه من الله سواء كان باليقين المصطلح او باعتقاد المكلف ثم بالظن به من الباب الذي هو الحجة من المجتهد الحي ان اشترطناه او بالرواية عن الميت ايضا ان قلنا به ثم ما يحصل به الظن من تقليد العوام وفي كل ذلك اما بالمتعين او مخيرة كونه احد الظنون واما لزوم العمل بالاحتياط فلم يقم علينا حجة به كما حققناه في محله فانه لا دليل على وجوبه عقلا ولا شرعا عند المقلد حيث يريدون الاجتهاد في المسئلة من جهة كونها كلامية ولا عند المجتهد الناظر في المسئلة لاجل ارشاد العوام وامرهم بما يتكلمون به نفوسهم لما بيناه بل تكليفهم ان لا يتركوا مجموع المحتملات التي يقطعون او يظنون ان التكليف لا يخرج عنها والحاصل ان اشتراط العمل بقول النبي او الامام او المجتهد الحي او الرواية عن الموتى وعن كتبهم في كل عصر ليس الا بالنسبة الى المتمكنين ولا يجب على الله تمكين الكل عن ذلك اذ لو كان واجبا امكن الكل عن ذلك والتالي باطل كما عرفت والمقدم مثله فالثابت ح في بيان تكليف الغير المتمكنين وقد عرفنا ان الاحتياط غير واجب فيعملون على مقتضى اصل البراءة في التعيين وفي لزوم الاتيان بالمتعدد والمتكرر ومن ذلك يظهر الجواب عما يقال انه لو لم يجز تقليد الميت فيلزم العصر الخالي عن المجتهد الحي ان يكون كلهم فساقا لتركهم الواجب الكفائي فيتعطل الاحكام لانا نقول مع ان الاشكال يرد على القول بجوازه ايضا من جهة تعطل القضاء لانه مختص بالمجتهد عندهم ومفوض بالصنايع الواجبة الكفائية غالبا ان الوجوب الكفائي انما يسلم مع الامكان والقول بان انعدام المجتهد في جميع الاوقات من جهة تقصير المكلفين ثم مع انه يقتصر طبقة من المكلفين فانعدم المجتهد فلا يجب للطبقة الثانية لاستحالة تحصيل الاجتهاد من دون الاسناد والكلام فيه هو الكلام في غيبة الامام ع بسبب تقصير الرعية في الطبقة الاولى وان كان يمكن دفع ذلك بانه علة عدم قابلية الطبقة الثانية وعدم تهيؤهم بظهوره ومعرفة امامهم انه اذا ظهر لا يقتلونه من جهة سوء سريرتهم فتح اخبارهم صار سببا لعدم ظهوره في الطبقة الثانية ايضا بخلاف المجتهدين ومن ذلك يظهر الجواب عما يقال ان تقليد الاموات لو كان جائزا لخرج الاجتهاد عن الوجوب الكفائي لان المسلم من وجوبه الكفائي انما هو في الجملة وهو وقت ثبوت الاحتياج مع انه يمكن منع الملازمة ايضا اذ العادة قاضية بعدم كفاية تقليد الاموات في جميع ما يحتاج اليه الناس في كل عصر سيما في الفروع المتجددة والاحكام الحادثة وخصوصا من جهة ان حصول الاجتهاد امر تدريجي طويل يقتضي عدم الاحتياج في آن من الآنات لا يستلزم رفع وجوبه لتدارك الحوائج المترقبة والتقاعد منه يوجب التعطل عند نزول الواقعة فالحكمة الالهية تقتضي تحصيله قبل نزول الواقعة هذا كله مع ان القضاء يحتاج الى المجتهد الحي عندهم فلا يكفي جواز تقليد الميت في الاحكام مطلقا

خاتمة في التعارض والتعادل والترجيح

قانون تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما وهو لا يكون في قطعيين لاستحالة اجتماع النقيضين وما ذكرنا في مباحث الاجماع من امكان تحقق الاجماع على طرفي النقيض فهو ليس على حكم واحد بل انما هو الحكم المختلف بسبب اختلاف الاشخاص والاوقات مثل ما لو انعقد الاجماع على ما هو مقتضى التقية مرة وعلى ما هو الحق اخرى وحقيقة ذلك ايضا يرجع الى العدم لان ذلك انما يتصور بالنسبة الى الشخصين المطلع احدهما على احد الاجماعين والآخر على الآخر والا فبالنسبة الى الشخص الواحد يتحد مورد الاجماع وكذلك الخبران القطعيان كذلك وكذا لا يكون في قطعي وظني لانتفاء الظن عند حصول القطع فالتعارض انما يكون بين دليلين ظنيين وهو قد يحصل بين المتناقضين

وقد يحصل

التعيين

التعيين

يبيتونه

والتقاعد

وقد يحصل بين العموم والخصوص من وجه وقد يحصل في غير ذلك قالوا ان العمل بهما من وجه اولى من اسقاط احدهما بالكلية ومرادهم من الاولوية التعين كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وموضع العلاوة في بيت يحصل الجمع بين الدليلين غالبا بحمل العام على الخاص في العام والخاص المطلقين وبحمل كل من المتناقضين على بعض افراد موضوع الحكم واما الاعم والاخص من وجه فلا يمكن تخصيص كل منهما بالآخر للزوم التساقط اللهم الا ان يرجع احدهما الى بعض افراد العام ويبقى الآخر على عمومه كما سنشير اليه وان لم يكن ذلك فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية واما بين الامر والنهي فقد يمكن الجمع بحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية فيحصل الكراهة ولا يلتفتون في هذا المقام الى ملاحظة الترجيح والقوة والضعف كما اشرنا اليه في مبحث تخصيص العام بمفهوم المخالفة وقال في تمهيد القواعد في مقام التعليل لهذا الحكم لان الاصل في كل واحد منهما الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح ولم افهم معنى قوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح اذ المفروض عدم ملاحظة المرجح والا فقد يوجد المرجح لاحدهما وتوجيهه انه يعني ان مراده اذا امكن العمل بكل منهما ولو كان بارجاع التوجيه الى كليهما فمع ذلك لو عمل باحد وترك الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ المفروض ان موضوع الحكمين متغاير في الدليلين فلا معنى لملاحظة المرجح بينهما لان كل واحد من الدليلين ح دليل على حكم شيء آخر وضعف احدهما بالنسبة الى الآخر لا يصير منشأ لترك مدلوله وذلك كما لو فرضنا ان واحدة من المسائل الفقهية تثبت بنص الكتاب واخرى مباينة لها بخبر واحد فبعد ملاحظة القرائن المخرجة للفظ عن الظاهر يصير موضوع الدليلين مختلفا فالعمل على احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما قام دليل على طبقه وتكليف المكلف في كل مسئلة العمل بمقتضى ما يدل عليه دليلها فالعمل باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح هذا ولكن الاشكال في معنى قولهم هذا ومرادهم من الجمع فان كان مرادهم وجوب التفحص والتفتيش عن القرائن والامارات اللفظية والحالية والتعارفية وتحصيل ما ظهر للمجتهد انه قرينة على ارادة خلاف الظاهر من كل من الدليلين كما في صلوة العاري قائما او جالسا كما مر او من احدهما كما في العام والخاص المطلقين كما اشرنا في موضعه او كما في العام والخاص من وجه كما اذا قام قرينة على ارادة بعض الافراد في احدهما دون الآخر وهكذا فلا ريب ان الامر كما ذكروه ولكن ينبغي التأمل في القرينة انه اذا قامت على معنى خلاف الظاهر في الدليل الاقوى لم يوجب تقديم الاضعف على الاقوى بل لا بد ان يكون تلك القرينة قوية بحيث تغلب قوتها على ظهور الدليل الاقوى حتى لا يلزم ترجيح الاضعف على الاقوى مثلا اذا وقع التعارض بين خبر الواحد وظاهر الكتاب لكن كان هناك خبر آخر معمول به عند المعظم ان المراد بظاهر الكتاب هو خلاف ظاهره فيعمل على الدليلين ولم يستلزم ذلك تقديم الاضعف على الاقوى مثلا اذا ورد خبر في جواز التكلم والقراءة عند سماع صوت قارئ القرآن فهو معارض لقوله تعالى فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا ثم نقول ان صحيحة زرارة المفسرة للآية بقوله ع يعني في القرآن خلف الامام قرينة لارادة خلاف الظاهر من الآية ثم نجمع بين العمل بالرواية الاولى وظاهر القرآن بحمله على القراءة خلف الامام فيجوز التكلم والقراءة في غير خلف الامام عند قراءة القرآن وان كان مرادهم كما هو ظاهر كلماتهم ان محض الجمع بين الدليلين يكفي لاخراج احدهما او كليهما عن الظاهر وان لم يظهر للمجتهد قرينة توجب ظهور المعنى المخالف للظاهر بحيث يمكن التمسك به في مقام الاستدلال فلا دليل عليه ولا برهان يرشد اليه بل ربما يوجب طرح الدليل الشرعي راسا والاخذ بما لم يصدر من الشارع اصلا فلا دليل على ارجاع كل من المتناقضين الى بعض الافراد لبعض المناسبات الجزئية والاستحسانات كما فعلوه في حمل الولد في الاحاديث الدالة على ضمانة الاب على الذكر والام على الانثى الا ان يكون الشهرة قرينة على انه

المطلقين وبما يحصل بين العموم والخصوص من

كان هناك دليل يدل عليه خفي علينا كما في صلوة العاشر وان كان بناؤهم في ذلك على محض الجمع بين الدليلين فلا
وجه له بل خلاف المستفاد من الاخبار فانهم عم كانوا اذا سئل عن اختلاف الاخبار حكموا بالرجوع الى المرجحات من
الافقه والاعدل وغير ذلك ولم يحكموا بالجمع مهما امكن حتى بالمعنى المذكور بل يظهر من كثير من الاخبار انهم كانوا
يتكلمون على سبيل الاختلاف والتعارض حتى انهم قالوا ان الاختلاف منا وانه ابقى لنا ولهم وربما يجيبون عن اشكال
الاختلاف الوارد في اخبارهم واخبار آبائهم باختيار احدهما ولم ينكروا الاختلاف ولم يامروهم بالجمع بينهما ولو
بالتاويلات البعيدة واما الشيخ ره فما يوقع عليه من التاويل فهو ليس من باب الجمع بين الدليلين فانه بل هو يلاحظ
المرجحات اولا ويقدم الراجح ثم يذكر المخالف وربما قال ربما لا ينافي الراجح لما ذكره في اول التهذيب من ان بعض الشيعة رجع
عن المذهب بسبب حصول التناقض في اخبار الائمة عم واراد بذلك دفع التناقض بابداء الاحتمال الغير المنافي وحاصله
ان هذا الحديث اذا كان محتملا لهذا المعنى فلا تناقض لاحتمال ان يكون مرادهم ذلك وكان عليه قرينة حالية او
مقالية ذهبت بتطاول الحوادث ولكن هذا لا يصحح حجية شرعية ولا يجوز التمسك بمحض الاحتمال اذ الحجة انما هو القطع او
الظن او الظن القائم مقامه واما مجرد الاحتمال فلا والحاصل انه لا ريب ولا شك في وجود التعارض بين الادلة
الفقهية فما وجد فيها قرينة من نفس المتعارضين او من خبر معتبر او اجماع بسيط او مركب ونحو ذلك توجب تفهيما
معنى يمكن معها العمل بكليهما على الوجه الصحيح المدلول عليه بالدلالة الحقيقية والمجازية المعتبرة الظاهرة بسبب
وجود القرينة الظاهرة والعلاقة الواضحة بحيث لم يوجب طرح الاقوى واخراجه عن الظاهر بسبب الاضعف فلا
شك ولا ريب في وجوب الجمع بينهما وعدم جواز طرح احدهما واما ما لم يقم عليه حجة ولا قرينة توجب حمل
اللفظ عليه عرفا ولغة فلا حجية فيه سيما اذا وجب الخروج عن ظاهر الاقوى الى الاضعف ولكن لا مانع من ابداء
الاحتمال في مقام رفع التناقض في نفس الامر كما فعله الشيخ ولكن بشرط ان لا يجعل حجة في حكم شرعي فان كان
مرادهم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من طرح احد المذكورين فنعم الوفاق وان ارادوا ولو بشيء في غير ذلك ايضا
ووجوب تعاطي التاويل في احد الدليلين واخراجه عن الظاهر او كليهما بمحض الجمع بينهما فلا دليل عليه ومن جميع ذلك
ظهر ان محض كون احدى الامارتين عاما مطلقا والاخرى خاصا مطلقا لا يوجب التخصيص وان كان العام اقوى بسبب
الاعتضادات لذلك ترى الفقهاء كثيرا ما يطرحون النص المخالف للاصل مع ان الاصل عام وهو خاص ومن
تلك المواضع رد رواية سعيد بن عمرة الصحيحة الموثقة الدالة على جواز التمتع بامة المرأة بدون اذنها بالمنافاة
منافية للاصل وهو تحريم التصرف في مال الغير فيحتاج التخصيص الى قرينة قوية تكسر سورة العام كما في المثال
الذي قدمناه وقد استدل بعضهم في تقديم الجمع بين الدليلين بان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة
تابعية للدلالة على كل مفهومه ودلالته على كل مفهومه اصلية فاذا علمنا بكل واحد منهما من وجه دون آخر فقد
تركنا العمل بالدلالة التابعية فاذا علمنا باحدهما وتركنا العمل بالآخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا
شك في ان الاول اولى واعترض العلامة في النهاية على ما نقل عنه بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل
بالدلالة التابعية من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الآخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعية في احد الدليلين
وابطال لهما في الآخر ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصليين وتنظر فيه
بعضهم بان العمل بتابع واصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من دليلين اما اذا كانا من دليل
واحد وكان التابعان من دليلين فلا وهو ظاهر فان فيه تعطيلا للفظ الآخر والغاؤه بالكلية ومن المعلوم

اولى من التعطيل

اولى من التعطيل اقول ويظهر ما في هذا النظر مما قدمناه وتحقيق المقام ان العمل بالدليلين تارة يخرج عن كلام
الشارع واما لاستحالة العمل على حقيقتهما وعدم قرينة معينة لذلك التجوز بحيث يكون مقبولا عند اهل اللسان بحيث
لو عمل على حقيقة احدهما فانه لا مانع منه ولا مؤاخذة في ترك الآخر لاصل البراءة واستحالة العمل عليهما معا على ما
ورد عليه خصوصا مع ملاحظة ما ورد من الشرع من التخيير في العمل بايهما ثم ان الشهيد الثاني ره بعد ذكر ما نقلنا عنه
في التعارض ولزوم الجمع بين الدليلين مهما امكن جعل من فروع الجمع بين الدليلين اعمال البينتين القائمتين على
رجلين بيدهما دابة على دار على السواء او لم يكن بيد احدهما عليها والتنصيف بينهما فان ذلك يصح بعد ملاحظة الترجيح
في البينتين وانتفاؤهما وتعادلهما وكيف كان فيمكن القدح في ذلك التفريع لامكان استناد التنصيف الى ترجيح
بينة الداخل فيعطى كل منهما ما في يده او ترجيح بينة الخارج فيعطى كل منهما ما في يد الآخر اذ دخول اليد وخروجها اعم
من الحقيقي والاعتباري كما حقق في محله ويمكن استناده الى التعارض والتساقط والتحالف فينتصف بعد التحالف
فيجري مجرى ما لو ثبت يداهما عليها ولم يكن هناك بينة كما هو المشهور ولكن يقع الاشكال هنا في وجه التنصيف ولعل
وجهه ان اليد وان كانت دالة على الملك لكنها انما تدل على الملك في الجملة لا بعنوان الاستيعاب فقط بحيث يعم
جميع الموارد فالقدر المسلم فيما ثبت اليدان عليها على السواء انما هو الملك في الجملة لكل منهما وهو مقتضى حمل فعل
المسلم على الصحة منضما الى دلالة اليد على الملكية بحيث لا مرجح لاحدهما على الآخر فيحكم بالشركة اذ هو مقتضى تواردهما
على وجه الصحة والحكم بالتسوية لرفع التحكم ولكن هذا لا يتم في الدليلين اللفظيين اللذين لهما حقيقة ومجاز مطلقا بل
يحتاج الى قرينة مصححة لارادة خلاف الظاهر ثم قال بعد التفريع المذكور ولو كان بين الدليلين عموم وخصوص من
وجه طلب الترجيح بينهما لانه ليس تقديم خصوص احدهما على عموم الآخر اولى من العكس وذكر جملة من فروعه تفضيل فعل
النافلة في البيت على المسجد الحرام فان قوله صلوة في مسجدي هذا تعدل الف صلوة فيما عداه الا المسجد الحرام يقتضي
تفضيل فعلها فيه على البيت بعموم قوله فيما عداه وقوله افضل صلوة المرء في بيته الا المكتوبة يقتضي تفضيل
فعلها فيه على المسجد الحرام ومسجد المدينة قال ويترجح الثاني بان حكمة اخبار البيت عن المسجد هو البعد عن الرياء المؤدي
الى احباط الاجر بالكلية وهو حاصل مع المسجدين واما حكمة المسجدين فهي الشرف المقتضي لزيادة الفضيلة على ما عداهما
مع اشتراك الكل في الصحة وحصول الثواب ومحصل الصحة اولى من محصل الزيادة ويمكن رد هذا الى الاول لعموم صورة
التعارض التي يجمع فيها بين الدليلين مهما امكن فيعمل بكل منهما من وجه بان يحمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة وعموم
فضيلة البيت على النافلة لان النافلة اقرب الى مظنة الرياء من الفريضة وهذا هو الاصح وفيه مع ذلك اعمال الدليلين
وهو اولى من اطراح احدهما اقول الفرق بين المقامين ان في الاول يرجح الرواية الدالة على فضل النافلة في البيت و
يطرح دلالة الرواية الاولى على استحبابها في المسجد في ضمن عموم صلوة في مسجدي وفي الثاني لم يطرح تلك الدلالة بل خص
عمومها بامر خارجي وحمل قوله صلوة في مسجدي على ارادة صلوة فريضة والامر الخارجي هو عدم مزاحمة الرياء للفريضة غالبا
فهو قرينة على ان المراد منها صلوة الفريضة فالجمع بين الدليلين صار بابقاء احد العامين من وجه على عمومه وهو ما عدا
البيت وبتخصيص العام الآخر وهو صلوة في مسجدي بالفريضة بامر خارجي لا بالعام الآخر حتى يلزم المحذور فظهر بذلك
امكان الجمع بين العامين من وجه في العمل في الجملة ولكن لا يتيسر بكون القرينة مما يعتمد عليها كما اشرنا سابقا والذي ظهر
ذكره هنا ليس بذلك المعتمد الا ان عمل الاصحاب والشهرة بينهم صار قرينة مرجحة لهذا الحمل وان وردت روايات معتبرة
في استحباب النافلة في المسجد ايضا وعملها الشهيد الثاني ره في بعض تاليفاته ثم ذكر في التمهيد فروعا اخر للعاملين من وجه

ثم قال فائدة اذا تعارض ما يقتضي ايجاب شيء مع ما يقتضي تحريمه فانهما يتعارضان كما قاله في المحصول وغيره حتى لا يعمل باحدهما
الا لمرجح لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والموجب يتضمنه على الترك وجزم الآمدي وجماعة بترجيح المحرم لعنايته
بدفع المفاسد ولكن ذكر الآمدي وابن الحاجب ايضا انه يرجح الامر بالفعل على النهي عنه وفي معنى ما ذكرناه ما لو دار الامر بين
ترك المستحب وفعل المنهي عنه ثم ذكر له فروعا انتهى قوله ومن ذلك يظهر ان مرادهم من الجمع بين الدليلين هو ما ذكرنا من ان المراد
العمل بهما على مقتضى طريقة اهل اللسان في اخراج الكلام عن الظاهر لا مطلق التوجيه والتاويل كيف ما اتفق ويظهر بطلان ما
قد يتخيل ان الجمع ح ان يحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية اذ ذلك خروج عن مقتضى الدليلين بلا دليل فلا بد من الرجوع
الى المرجحات واختيار احدهما وطرح الاخر بسبب الترجيح او العمل على احدهما ولو لم يحصل مرجح من باب التخيير كما يجيء وقطع الا عنه
بالدليلين والجمع بينهما لا يصير موجبا للتاويل لا يقال ان التعارض وعدم امكان العمل على حقيقة الامارتين قرينة على ارادة
المعنى المجازي المحتمل فان اتحد المجاز فهو متعين والا فالاقرب وان لم يتفاوت فالتخيير وذلك لان المظنون ان اصل الامارتين
من الشارع وان حصل الاشكال في المراد بسبب التناقض والتعارض لانا نقول اولا انا نمنع الظن بكون الامارتين من الشارع مع
حصول التناقض بل المظنون انما هو احدهما سلمنا لكن لا نم انه لا بد ان يكون مدلول كل واحد منهما مراد الشارع ولو على
سبيل المجاز اذ يحتمل ان يكون احدهما مورد التقية فيجب الغاؤه راسا فلا دليل على وجوب التاويل واستعمال كل منهما
اذ لم يقم دليل عليه بل لا دليل على جوازه ان اريد الاستدلال به نعم لا مضايقة عن تاويل المرجوح بما لا ينافي الراجح كما فعله
الشيخ من باب الاحتمال ولكن لا يمكن الاعتماد عليه في الاستدلال فاذا اريد المعنى الحقيقي لقولهم الجمع مهما امكن اولى من
الطرح فهو انه يجب التفحص والتفتيش عن القراين والعلامات حتى يظهر لك المعنى الصحيح والمراد اللائق بشرط عدم اخراج الكلام للفحص
عن ظاهره كما بينا سابقا وحقيقته يرجع الى انه لا بد ان يتامل حتى يظهر ان الموضوع في الامارتين واحد او مختلف وان التعارض
الكلي بينهما مثل هو واقعي او هو كلي في نظر الظاهر ثم العمل على مقتضاه فخذ هذا ودع عنك ما سواه مما يتعاوره الغافلون العارون
عن التحقيق ثم ان المعارضة بين الامر والنهي قد يكون بسبب ورودهما على موضوع واحد فيحصل الاشتباه في الحكم وقد يكون
بسبب اشتباه الموضوع بين المامور به والمنهي عنه كاختلاط موتى المسلمين بموتى الكفار فيتردد الامر بين وجوب غسلهم والصلوة
عليهم وحرمتهما والتحقيق وجوب غسلهم جميعا والصلوة عليهم لكن بقصد المسلمين فيكون من باب تخصيص العام بالنية ثم ذكر
في التمهيد بعد ذلك تعارض الاصلين وقال انه يعمل بالارجح منهما بالاعتضاد وان فقد ففي المسئلة وجهان وفروع ذلك كثيرة
جدا وذكر كثيرا منها فيه منها مسئلة تعارض الاستصحابين في الذبابة التي وقعت على نجاسة رطبة ثم سقطت في الفور على
ثوب وشك في جفاف النجاسة واستوجه في التمهيد نجاسة الثوب لان استصحاب الرطوبة طار على طهارة الثوب وفيه
تامل وقد اشرنا في مبحث الادلة العقلية الى جواز العمل بالاصلين المتنافيين في الجمع فراجع

قانون

تعادل الدليلين عبارة عن تساوي اعتقاد مدلوليهما ولا ريب في امكانه ووقوعه عقلا كحصول الرؤية والتواتر في زمن الصيف ثم تواتره بدله
على المطر وكونه في الصيف على عدمه واما شرعا فاختلفوا فيه والاشهر الاظهر امكانه ووقوعه خلافا لبعض العامة لنا
انه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان في العدل والثقة والصدق بحكمين متنافيين والعلم به ضروري ثم تعادل الامارتين
قد يكون في المسئلة كحديثين متساويين دل احدهما على وجوب شيء والآخر على حرمته وقد يكون في موضوعها كالامارتين
المختلفتين في تعيين القبلة مع تساويهما وقد يكون في الحكم والقضاء كالبينتين المتساويتين وايضا قد يكون
التعادل في حكم مع تنافي الفعلين كالمثال الثاني وبالعكس كالمثال الاول واحتج المنكر بانه لو تعادلت الامارتان على
الحظر والاباحة فلا يجوز العمل بهما معا للتنافي ولا تركهما معا للزوم العبث في وضعهما على الحكيم ولا بواحد معين منهما للزوم الترجيح

بلا مرجح ولا بواحد لا بعينه فانه في معنى اباحة الفعل فيرجع الى الثالث فان الاباحة هو واحد معين منهما وفيه انا نختار تركهما
ونرجع الى الاصل ولا محذور اذا لم يثبت في الخارج ايضا التكليف بهما من حيث وان ثبت نختار الرابع ونقول انه لا يستلزم الاباحة بل
انما يستلزمها لو اختارها الامام وهو مثل التخيير بين تقليد مجتهدين متساويين في العدل والعلم مع مخالفتهما في الاباحة و
الحظر فباختيار تقليد المبيح يصير مباحا وباختيار تقليد الحاظر محظورا ثم ان المجتهد يتخير في العمل باي الامارتين شاء و
يخير مقلده كذلك واما التخيير في الحكم والقضاء فالتعيين الى القاضي ولا يجوز تخيير المتداعيين لنا فانه مع قطع الخصومات
لا اختلاف الدواعي وفي جواز اختيار القاضي ترجيح احدهما في صورة اخرى في اخرى قولان الاقوى نعم لعدم المانع ثم
انهم اختلفوا في صورة التعادل فالمشهور المعروف من محققي اصحابنا التخيير وقيل بتساقطهما والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف
وسيجيء تمام الكلام

قانون

الترجيح في اللغة هو جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح هو اقتران الامارتين بما
تقوى به على معارضها وهو المناسب للتعارض والتعادل اللذين يستعملان معا في هذا الباب فانهما صفتان للامارة
لا فعلان للمجتهد وكذا الترجيح نعم يستعمل الترجيح بمعنى اخر وهو تقديم المجتهد احدى الامارتين على الاخرى للعمل بها وانما
لم يكن ذلك الا في الامارتين لعدم تصور التعارض في غيرهما كما مر ويحتاج الى مرجح للتقديم حذرا عن التحكم وذلك
المرجح هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح سمي في اصطلاح القوم بالترجيح
فما عرفه بعضهم بتقديم امارة على اخرى في العمل بمؤداها فبالنظر الى التعريف الذي ذكرنا ايضا في محله اذ التعريف الاول انما
هو لنفس الامارة الراجحة والثاني لفعل المجتهد مع انه يمكن ان يؤخذ مبدأ الاشتقاق فيهما ايضا مختلفا كما اشرنا اليه في لفظ
الترجيح بلا مرجح في مبحث اخبار الاحاد فان مبدأ الاشتقاق في فعل المجتهد هو الاختيار والتقديم كلفظ الترجيح في
اللفظ المذكور وفي الترجيح الذي هو صفة الامارة هو الرجحان بمعنى الاشتمال على المزية والمصلحة كلفظ المرجح في اللفظ
المذكور فلا معنى لترجيح التعريف الثاني على التعريف الاول كما فعله المحقق البهائي ره والشارح الجواد ولا مشاحة
في الاصطلاح نعم للاعتراض عليه وجه لو لم يثبت الاصطلاح باطلاق الترجيح على فعل المجتهد ايضا ولعل المناقشة انما هو
من يمنع ذلك ووجهه ان مصدر التفعيل انسب بفعل المجتهد من الامارة والامر في ذلك سهل واذا حصل الترجيح لاحدى
الامارتين يجب تقديمها لئلا يلزم ترجيح المرجوح وقيل ان الحكم ح ايضا اما التخيير او التوقف لان زيادة الظن لو كانت
معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه منع الملازمة وبطلان التالي كليهما
لان المدار في البينة على التعبد بخلاف الاجتهاد ثم ان المرجحات يتصور في كل الامارات ولكنهم خصوا الكلام بذكر
المرجحات في الاخبار ونحن ايضا نذكرها اولا ثم نشير الى حكم الباقي فنقول ان الترجيح بينها اما من جهة السند او من جهة المتن
او من جهة الاعتضاد بالامور الخارجية واعلم ان مرادنا في هذا المقام في كون كل من المذكورات مرجحا انما هو اذا قطع النظر
عن غيره من المرجحات فهي مقام ذكر كل منها لا ينبغي اشتراط عدم المرجحية من جهة اخرى كما يظهر من العلامة في النهاية من حيث اشترط
في كون علو الاسناد مرجحا ان لا يكون في سند الرواية الاخرى كثرة الرواة وتعددها في كل طبقة وان يتساويا في
الصفات فانه مما لا حاجة اليه هيهنا اما الترجيح من جهة السند ففي وجوه الاول كثرة الرواة اي تعددها في كل
طبقة فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن لتعاضد الظنون الحاصلة بعضها ببعض وهذا هو الذي قد ينتهي الى التواتر واما
البعض الثاني قلة الوسائط وهو الذي يسمونه علو الاسناد فهو راجح على ما كثرت وسائطه لان تطرق احتمال
الكذب والسهو والغلط وغيرها في الاول اقل وهو واضح وعارضه العلامة في النهاية بالندرة والقلة فيكون مرجوحا
من هذه الجهة وهذا انما يتم فيما لم يعلم ادراك كل من الوسائط للاخر وكان الفاصلة بين المروي له والامام المروي عنه

متن يستبعد طول عمر هذه الوسائط بحيث يستوعبها وأمّا فيما علم فيه الحال وادرك كل منها لمن يوثق به وشاع روايته عنه
فلا وجه له الثالث رجحان راوي احدهما على الآخر من حيث الصفات الموجبة لرجحان الظن مثل الفقه والعدالة
والضبط والفطنة والورع ولا يخفى وجه الترجيح لأن الفقه يوجب معرفة اسباب الحكم وموارد وروده ومناسبة حال
المروي وكيفية الرواية وذكر حال السماع مما يتفاوت به فهم المخاطب لمعنى الحديث وكذلك سائر الصفات المذكورة يوجب
الظن بالصدق وعدم الغفلة ويحصل الفرق بين العالم والاعلم والورع والاورع والضابط والاضبط وهكذا وليس ذلك
من قبيل المجتهد بل لأنّا اذا جعلناهما من باب الامارة للنقل كما في المجتهد وقد عرفت الاشكال فيه فيندرج في ذلك تفاوت
مراتب العدالة بسبب كثرة الواحد والاثنين او الاكثر وامور أخر مثل كون احد الراويين مباشر القضية دون الآخر كما يقدم
رواية ابي رافع ان النبي ص تزوج بميمونة وهو محل وكان هو السفير بينهما على رواية ابن عباس بأنه نكحها وهو محرم وكذلك
كون احدهما شافهه بالكلام وعنده دون الآخر وكذلك كون احدهما قريبا منه والآخر بعيدا وهكذا ويندرج في الترجيح باعتبار
السند ما كان احد الراويين غير مشتبه الاسم دون الآخر وأمّا الترجيح من جهة المتن فهو ايضا من وجوه الاول تقديم
المروي باللفظ على المروي بالمعنى وتسوية الشيخ بينهما اذا كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة ضعيف وهذه
المعرفة شرط جواز ذلك لا شرط المساواة ولا ريب ان الاول ابعد من الزلل الثاني تقديم المقروّ من الشيخ على المقروّ
عليه الثالث تقديم المتأكد الدلالة على غيره سواء كان من جهة تعدد مواضع الدلالة في احدهما دون الآخر او من
جهة اخرى مثل تأكد الحكم بالقسم والتغليظ كما في بعض اخبار القصر فقصّر وان لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله ص
ومثل ما كان احدهما معللا دون الآخر او يكون دلالة احدهما بعنوان الحقيقة والآخر بعنوان المجاز او احدهما بعنوان
المجاز الاقرب والآخر بالابعد او احدهما بعنوان المنطوق والآخر بالمفهوم او احدهما بالعموم والآخر بالخصوص ولا يذهب
عليك ان المراد من ترجيح الخاص على العام هنا تقديم الخاص على الفرد المساوي له من مدلول العام فيكون بينهما تناقض
ولا يمكن الجمع فيحتاج الى الترجيح ولا ريب ان الخاص ارجح من العام للنصوصية والظهور فهذا لا ينافي قولهم بأن التخصيص
جمع بين الدليلين وان الجمع مقدم على الترجيح فاذا لوحظ مجموع مدلول العام مع الخاص فيمكن الجمع بينهما وبذلك
يندرج الكلام فيه تحت قاعدة تقديم الجمع على الترجيح واذا لوحظ ان في الجمع لا بد من ترجيح الخاص على الفرد المساوي
له من العام ويحصل الامر في ابقاء الخاص على حاله واسقاط ما يساويه من العام وابقاء الفرد المساوي له من العام واسقاط
الخاص فيندرج تحت قاعدة التعارض والترجيح ومثل ما كان احدهما عاما مخصصا والآخر غير مخصص او كان التخصيص في
احدهما اقل وفي الآخر اكثر الرابع الفصاحة فيقدم الفصيح على الركيك وربما يعتبر الافصحية ايضا ووجهها انه ع افصح
الناس فالافصح اشبه بكلامهم ويورث الظن بالصدق والتحقيق في ذلك ان الفصاحة اذا كانت مما يستبعد
صدورها عن غير مثلهم كعبارات نهج البلاغة والصحيفة السجادية وبعض كلماتهم الأخر من الخطب والادعية فلا ريب انه
من المرجحات بل من اقواها والآفات الذي يظهر من تتبع الاخبار سيما في مسائل الفروع انهم ع لم يكونوا معتنين بشأن
الفصاحة ولم يتفاوت كلماتهم في مثل تفاوت مع الرعية بحيث يمكن التميز بذلك وحصول الرجحان والظن معه
الخامس ان يكون دلالة احدهما على المراد محتاجا الى توسط واسطة دون الآخر فالثاني مقدم على الاول وأمّا
الترجيح بالاعتضادات الخارجية فمن وجوه الاول اعتضاد احدهما بدليل آخر اذ لا ريب في قوة الظن في جانب المعتضد
وكذا اذا كان احد المعاضدين اقوى من الآخر اذا اعتضد كل منهما بدليل الثاني اعتضاد احدهما بعمل المشهور سيما المتقدمين منهم
لقرب عهدهم بزمان الائمة وتمكنهم من معرفة حال الاخبار ازيد من المتأخرين ويقع الاشكال فيما لو كان احدهما

موافقا

موافقا للقدماء والآخر موافقا للمتأخرين وبعد اشتهار ان تقدم القدماء وقرب عهدهم وتمكنهم من القرائن
والامارات يورث الظن باصابتهم وكون المتأخرين اكثر تفحصا وادق نظرا مع معرفتهم بسبيل القدماء وقرب عهدهم
وحجرهم مع ذلك قولهم يورث الظن باصابتهم ولكل وجه ويتفاوت المقامات ولا بد للمجتهد من التأمل في كل مقام
فربما كان اجماع القدماء على حديث لاجل شدة التقية الباعثة على الخفاء بحيث لا تقتضي سالف الزمان ذلك
ولما ظهر الحال بعده بالتدريج للمتأخرين ذهبوا الى خلافه وربما كان اجماعهم لاجل قرينة خفية على المتأخرين ولا بد
من التأمل والتفحص من ذلك والحاصل ان المدار على حصول الظن وهو تابع للمقامات والشهرة كالاجماع ينقسم الى القطعي
والظني بالاطلاع عليهما او بالنقل وربما يتعارض النقلان كما وقع في مسألة عدد الرضعات بالنسبة الى العشرة
والخمسة عشر وربما جمع بينهما بأن اشتهار الاول بين القدماء والثاني بين المتأخرين الثالث موافقة الاصل
ومخالفته وبين الموافق المقرر والمخالف الناقل فبعضهم رجح المقرر لانه موجب لحمل كلام الشارع على التأسيس والآخر على
التأكيد فان العمل على المقرر موجب لتقديم الناقل عليه يعني ان الشارع حكم اولا بالناقل وفائدته رفع حكم الاصل
ثم قال بالمقرر لرفع حكم الناقل فكل وقع في محله ولو عمل بالناقل لزم الحكم بتأخره عن المقرر فيكون وقوع المقرر قبله
بلا فائدة لاستفادة مفاده من العقل فيكون تأسيسا وانت خبير بضعف هذا الاستدلال لان الاحكام الموافقة
للعقل ما فوق حد الاحصاء وهذا الاعتبار الضعيف لا يرفع هذه الغلبة وبعضهم رجح الناقل لانه يستفاد منه
ما لا يستفاد الا منه بخلاف المقرر فيحمل كلام الشارع على التأسيس اولى وبأن العمل به يقتضي تقليل النسخ لانه انما
يزيل حكم العقل بخلاف المقرر فانه يزيل حكم الناقل بعد ما ازال هو حكم العقل ويضعف الاول بأن ذلك انما
يقتضي تقديم المقرر وان قدرناه متأخرا فليس كذلك والثاني بأنه مع انه معارض بان ذلك نسخ للاقوى بالاضعف لان
المنسوخ ح هو العقل والمقرر معا انما يتم ان لو قلنا بان رفع حكم العقل بالناقل نسخ وليس كذلك والتحقيق ان ما
علم فيه التاريخ من كلام الرسول فلا اشكال في تقديم المتأخر ناقلا كان او مقررا وفي المجهول التاريخ لا بد من
التوقف هذا اذا علم بصدورهما معا عنه واما مع عدم العلم بالصدور فالكلام فيه كما لو كانا في اخبار الائمة
فان مع فرض عدم النسخ في كلامهم لا ينفي احتمال الخطاء في احدهما او التقية فسواء كانا قطعيين عنهم او ظنيين
فالاقوى تقديم المقرر لكونه معاضدا بدليل آخر وهو العقل فيكون ارجح في النظر سواء علم التاريخ في كلامهم او
لم يعلم وكيف كان فالاقوى ترجيح المقرر في الادلة التي بايدينا اليوم والعمل على ذلك الرابع مخالفة العامة فيرجح
المخالف على الموافق لاحتمال التقية فيه وقد اشير اليه في روايات كثيرة وذلك اما بموافقة الرواية لجميعهم والاكثر
او لمعاصري الامام المروي عنه او بعاشرته ذلك الراوي فانهم مختلفون في المسائل جدا وكان التقية مختلفة بملاحظة
مذاهبهم فلا بد من ملاحظة حال الراوي والمروي عنه فقد نقل عن تواريخ العامة ان مدار اهل الكوفة في عصر
الصادق ع كان على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل مدينة
على فتاوى مالك ورجل آخر واهل مصر على فتاوى الليث بن سعد واهل خراسان على فتاوى عبد الله بن مبارك
وهكذا كانوا مختلفين باختلافات شتى الى ان استقر مذاهبهم في الاربعة في سنة خمس وستين وثلثمائة فلا بد
من التأمل في الحمل على التقية والرجوع الى دلالة نفس الرواية على ذلك او قرينة خارجية او مناسبة لحال الراوي
والمروي عنه او غير ذلك لا الحمل بمجرد موافقة لبعضهم على اي نحو يكون ولا يبعد كفاية مجرد الاحتمال اذا لم
يتحقق الاحتمال في الخبر اصلا ثم ان المرجحات الاجتهادية وما يوجب الظن بالصدق كثيرة يندرج اكثرها فيما

الاح

ذكرناه وقد مرّ الاشارة الى بعضها فى مباحث الاخبار وعلى المجتهد ان يتحرّى ويتتبّع ما يورث الظنّ وان يكون بصيرا فى
امره ولا يكتفى بملاحظة رجال السند فى تصحيح الخبر ونقده على ما ليس ينبغى السند بحسب اصطلاح المتاخرين كما اشرنا الى ذلك
فى مباحث الاخبار فانّ ههنا مرجّحات كثيرة لم يذكرها العلماء مع انّ فى ملاحظة سند الاخبار ايضا اشكالا لا بدّ الاحاد
ان ننبّه له لئلا يبادر بالتصحيح او التضعيف وقد ذكر العلامة المجلسى ره كلاما فى اربعينه لا باس بايراده لكثرة فوائده
فانه قال فى الحديث الخامس والثلثين الذى رواه الكلينى عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابى عمير بعد ما
حكم بانّ محمد بن اسمعيل هذا هو البندقى النيشابورى انّ جهالته لا يقدح فى صحة الحديث لوجوه الاوّل
انّ رواية الكلينى عنه فى اكثر الاخبار التى اوردها فى الكافى واعتماده عليه يدلّ على ثقته وعدالته وفضله وفهمه
الثانى انّ الفضل لقرب عهده بالكلينى واشتهاره بين المحدّثين لم يكن الكلينى يحتاج الى واسطة موثوق بينه وبينه
لذا اكتفى به فى كثير من الاخبار الثالث انّ الظاهر انّ هذا الخبر ماخوذ من كتاب ابن ابى عمير وكتب ابن ابى عمير كانت اشهر
عند المحدّثين من اصول الاربعة عندنا بل كانت الاصول المعتبرة الاربعمائة عندهم اظهر من الشمس فى رابعة النهار فكما
انّا لا نحتاج الى سند لهذه الاصول الاربعة واذا اوردنا سندا فليس الا للتيمّن والتبرّك والاقتداء بسنّة السلف
وربما لم يبال بذكر سند فيه ضعف او جهالة لذلك فكذا هؤلاء الاكابر من المؤمنين لذلك كانوا يكتفون بذكر سند
واحد الى الكتب المشهورة وان كان فيه ضعيف او مجهول وهذا باب واسع شايع نافع ان اتيتها يظهر لك صحة كثير من
الاخبار التى وصفها القوم بالضعف ولنا على ذلك شواهد كثيرة لا يظهر على غيرنا الا بممارسة الاخبار وتتبع
سير قدماء علمائنا الاخيار ولنذكر هنا بعض تلك الشواهد لينتفع بها من لم يسلك مسالك المتعسّفين الا
الاوّل انك ترى الكلينى ره يذكر سندا متصلا الى ابن محبوب او الى ابن ابى عمير او الى غيره من اصحاب الكتب المشهورة
ثم يبتدى بابن محبوب مثلا ويترك ما تقدّمه من السند وليس ذلك الا لانه اخذ الخبر من كتابه فيكتفى بايراد السند مرّة
واحدة فيظنّ من لا دربة له فى الحديث انّ الخبر مرسل الثانى انك ترى الكلينى والشيخ وغيرهما يروون خبرا واحدا فى
موضعين ويذكرون سندا الى صاحب الكتاب ثم يوردون هذا الخبر بعينه فى موضع آخر بسند آخر الى صاحب الكتاب
او بضمّ سندا او اسانيد غيره اليه وترى لهم اسانيد صحاح فى خبر يذكرونها فى موضع ثم يكتفون بذكر سند ضعيف فى
موضع آخر ولم يكن ذلك الا لعدم اعتنائهم بايراد تلك الاسانيد لاشتهار هذه الكتب عندهم الثالث انك ترى
الصدوق ره مع كونه متاخرا عن الكلينى اخذ الاخبار فى الفقيه عن الاصول المعتمدة واكتفى بذكر الاسانيد فى
الفهرست وذكر لكل كتاب اسانيد صحيحة ومعتبرة ولو كان ذكر الخبر مع سنده لاكتفى بسند واحد اختصارا ولذا صار
الفقيه متضمنا للصحاح اكثر من ساير الكتب والعجب ممن تاخّر عنه كيف لم يقتف اثره لتكثير الفائدة وقلّة حجم الكتاب فظهر
انهم كانوا ياخذون الاخبار من الكتب وكانت الكتب عندهم معروفة مشهورة متواترة الرابع انك ترى الشيخ ره اذا اضطر
فى الجمع بين الاخبار الى القدح فى سند لا يقدح فى من هو قبل صاحب الكتاب من مشايخ الاجازة بل يقدح اما فى صاحب الكتاب
او من بعده من الرواة كعلى بن حديد واضرابه مع انه فى الرجال ضعّف جماعة ممن يقعون فى اوايل الاسانيد الخامس انك
ترى جماعة من القدماء والمتوسطين يصفون خبرا بالصحة مع اشتماله على جماعة لم يوثقوا فغفل المتاخرون عن ذلك واعترضوا
عليهم كاحمد بن محمد بن الوليد واحمد بن محمد بن يحيى العطار والحسين بن الحسن بن ابان واضرابهم وليس ذلك الا لما ذكرنا السادس
انّ الشيخ ره فعل مثل ما فعل الصدوق ولكن لم يترك الاسانيد طرا فى كتبه فاشتبه الامر على المتاخرين لانّ الشيخ عمل لذلك
كتاب الفهرست وذكر فيه اسماء المحدّثين والرواة من الامامية وكتبهم وطرقه اليهم وذكر قليلا من ذلك فى مختتم كتابى التهذيب و

الاستبصار فاذا اورد رواية ظهر على المتتبّع الممارس انه اخذه من شئ من تلك الاصول المعتبرة وكان الشيخ فى
الفهرست له سند صحيح فالخبر صحيح مع صحة سند الكتاب الى الامام ع وان اكتفى الشيخ عند ايراد الخبر بسند
فيه ضعف السابع انّ الشيخ ره ذكر فى الفهرست عند ترجمة محمد بن بابويه القمى ما هذا لفظه له نحو من ثلثمائة من
مصنّف اخبرنا بجميع كتبه ورواياته جماعة من اصحابنا منهم الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان وابو عبد الله
الحسين بن عبيد الله الغضايرى وابو الحسين بن جعفر بن الحسن بن حسكة القمى وابو زكريا محمد بن سليمان الحمرانى كلهم عنه الغفارى
انتهى فظهر انّ الشيخ رحمه الله روى جميع مرويات الصدوق نوّر الله ضريحهما بتلك الاسانيد الصحيحة فكلما
روى الشيخ خبرا من بعض الاصول التى ذكرها الصدوق فى فهرسته بسند صحيح فسنده الى هذا الاصل صحيح وان لم
يذكر فى الفهرست سندا صحيحا اليه وهذا ايضا باب غامض دقيق ينفع فى الاخبار التى لم يصل الينا من مؤلفات
الصدوق فاذا احطت خبرا بما ذكرنا لك من غوامض اسرار الاخبار وان كان ما تركنا اكثر مما اوردنا واصغيت اليه
بسمع اليقين ونبذت تعسّفات المتعسّفين وتاويلات المتكلّفين لا اظنّك ترتاب فى حقيقة هذا الباب ولا تحتاج
بعد ذلك الى تكلّفات الاخباريين فى تصحيح الاخبار والله الموفّق للخير والصواب انتهى كلامه علا الله مقامه ثم اعلم
انّ ههنا روايات كثيرة وردت عن ائمتنا فى علاج التعارض بين الاخبار وترجيحها تنيف على ثلثين وتقرب اربعين
على ما وصل الينا وهى مختلفة فى نفسها ففى كثير منها حكم بتقديم ما وافق كتاب الله وفى بعضها او سنّة نبيّه ايضا
بل وكثير منها انّ ما يخالف كتاب الله باطل وزخرف وفى كثير منها الامر بترك ما وافق العامة وانه باطل وفى بعضها
العرض على كتاب الله ثم على احاديث العامة وفى طائفة منها التخيير اوّلا من دون ملاحظة المرجّح وفى بعضها الامر
بالارجاء والتوقّف اوّلا حتى تلقى من اخبره وانه فى سعة حتى تلقاه وفى بعضها تفصيل طويل مثل ما رواه الكلينى
عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة فى دين او ميراث فتحاكما الى السلطان
او الى القضاة ايحلّ ذلك الى ان قال فكيف يصنعان قال ينظران الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر فى
حلالنا وحرامنا الى ان قال فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا ناظرين فى حقهما واختلفا
فيما حكما وكلاهما اختلفا فى حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما فى الحديث واورعهما ولا
يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال
فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك
الشاذ الذى ليس بمشهور عند اصحابك فانّ المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بيّن رشده فيتبع وامر
بيّن غيّه فيجتنب وامر مشكل يردّ الى الله قال رسول الله ص حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك فمن ترك
الشبهات نجى من المحرّمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم
مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما
خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب
والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم باىّ الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد
فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ
بالآخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فانّ الوقوف عند الشبهات خير
من الاقتحام فى الهلكات وروى ابن جمهور فى عوالى اللئالى عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سألت الباقر ع

قلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الآخر وفي رواية انه قال فاذا فارجه حتى تلقى امامك فتسأله انتهى كلام العوالي وانت خبير بان العمل على هذه الاخبار لا يمكن لتعارضها وتناقضها ففي بعضها قدم اعتبار صفات الراوي بالاجماع كما في رواية ابن حنظلة ثم بنى على العرض على الكتاب ثم لم يعتبر شيئا آخر وفي بعضها قدم الشهرة على الصفات وفي بعضها العرض على العامة الى غير ذلك من التناقضات وقد تصدى بعضهم للجمع بينها بوجوه لا يكاد ينتظم تحت ضابطة يمكن الركون اليها لا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وتحقيق المقام انا نقول لا شك ان تلك الاخبار اخبار الآحاد وقد مر ان حجية اخبار الآحاد اما من جهة الادلة الدالة على حجيتها بنفسها كآية النبأ والاجماع او من جهة انها مما يحصل به الظن ومن جهة انه ظن المجتهد وقد اخترنا الثاني وبينا عدم تمامية الدليل عليه الا من جهة انه ظن المجتهد فح نقول ان كان الدليل على حجيتها هو انه ظن المجتهد فلا يبقى في المسائل الفقهية الا الرجوع الى ما يحصل به الظن منها وترجيح صحتها او موافقتها للحق في نظر المجتهد سواء وافق واحدا من تلك الاخبار المذكورة في وجوه التراجيح ام لا فان حجية هذه الاخبار الواردة ايضا انما هو من جهة انه ظن المجتهد بالفرض فلو فرض حصول الظن باحد طرفي الاخبار الواردة في المسألة الفقهية انه هو الموافق للواقع واقتضى الظن الحاصل من جهة بعض هذه الاخبار الواردة في العلاج خلافه مثل ان الظن الاجتهادي اقتضى ترجيح الخبر الدال على تقديم موافقة الكتاب على ما دل على ترجيح ما وافق المشهور في الاخبار العلاجية لكون راوي الرواية الاولى اوثق واعدل ثم اذا تأملنا في المسألة الفقهية ورأينا احد طرفي المسألة اقوى في النظر والحديث الدال على ارجح بسبب القرائن الأخر مثل علو الاسناد وموافقة دليل العقل وغير ذلك من المرجحات الاجتهادية وان كان الطرف الآخر موافقا لظاهر الكتاب فح لو اعتمدنا ظننا هذا وقدمنا ما وافق مختارنا من الخبرين الواردين في هذه المسألة الفقهية لنفس الامر ورجحنا مختارنا في المسألة الاصولية وترجيحنا ما دل على ترجيح موافقة الكتاب على ما وافق المشهور فلا بد ان نترك الظن الاول بهذا الظن وانت خبير بانه لا دليل على ذلك ولا ترجيح بينهما بل الترجيح للاول لانه ظن بالحكم النفس الامري في المسألة الفقهية اولا والثاني ظن بواسطة فرض تقديم اعتبار الظن الحاصل في ترجيح الخبر الذي ورد في المسألة الاصولية والاول خاص والثاني عام يعني ان الثاني يدل بالعموم على ترجيح الموافق للكتاب على غيره والاول يقتضي ترجيح الخبر الخاص بالمسألة الخاصة الواردة على خلافه لانا اذا تأمل المجتهد في المسألة الفقهية فلا بد ان يتأمل في علاج المتعارضين وتراجيح الاخبار الواردة فيه وبعد تراجيحها والتأمل فيها وترجيح ما دل منها على تقديم موافق الكتاب على الآخر وحصول الظن له بتقديم موافق الكتاب فكيف يحصل الظن له بخلافه من تلك الاخبار المتعارضة في المسألة الفقهية لانا نقول الكلام في مسألة الجمع بين الاخبار بقول كلي مغاير للكلام في المسألة الفقهية المتعلقة لذلك ولا ينافي حصول الظن في المسألة الفقهية ولا بالعكس الا ترى انا نثبت في الاصول رجحان الاستصحاب والعمل به بل وربما نستدل به عليه بالاخبار الصحيحة ثم قد يحصل الظن في فقه

على خلاف مقتضاه من جهة اخرى وكذلك رجحان دلالة صيغة افعل على الوجوب لا ينافي حصول الظن بكون المراد منها الندب في المسألة الفقهية مع انا نقول التأمل في علاج المتعارضين لا ينحصر في ملاحظة الاخبار العلاجية حتى يلزم المحذور بل يرجع الى جميع القرائن والامارات المحصلة للظن كما هو مفروض المسألة من الرجوع الى ظن المجتهد من حيث هو ظن المجتهد لا الى الخبر العلاجي من حيث هو الخبر العلاجي فلا مانع من حصول الظن في المسألة الفقهية على خلاف ما اقتضاه المسألة الاصولية اعني علاج الخبرين المتخالفين والحاصل انا نقول التأمل في الاخبار العلاجية من حيث هي ومن حيث انها علاج الخبرين المتعارضين من حيث انهما خبران متعارضان يوجب ترجيح ما وافق الكتاب مثلا لكثرة الاخبار او ثقة الرواة مثلا مع قطع النظر عن ملاحظة مسألة من المسائل الفقهية والتأمل في المسألة الفقهية الخاصة وقد يقتضي خلافه وان لوحظ الاخبار العلاجية ولوحظ الخبران المتعارضان فيها فان ملاحظة الخبرين في المسألة الفقهية ليس من حيث انهما خبران فقط بل قد يكون من حيث انهما دليلان من ادلة المسألة فلا منافاة بين حصول الظن من الحديث الدال على تقديم موافق الكتاب اذا لوحظ الخبران من حيث هما خبران متعارضان بتقديمه وحصول الظن في المسألة الفقهية بتقديم ما يخالفه فان قلت ان مع حصول الظن يلزم العمل على مقتضى الرواية بتقديم ما وافق الكتاب كيف يحصل الظن باحد طرفي المسألة الفقهية مع مخالفة الكتاب قلت كيف يحصل الظن باحد طرفي المسألة الفقهية مع كون الطرف الآخر موافقا للاستصحاب بتقديمهم فيقدمون الظاهر على الاصل وليس ذلك الا لاجل حصول الظن في طرف الظاهر فهذا الظن من اين حصل مع ان ظن المجتهد في الاصول العمل على مقتضى الاستصحاب والمفروض ان العمل على الظاهر ليس الا من جهة حصول الظن للمجتهد بسبب الامارات والقرائن والغلبة فان قلت مرادنا من البناء على العمل بمقتضى ما رجحناه من الاخبار العلاجية هو حصول الظن الاجتهادي بتقديم مقتضاه مثل تقديم ما وافق الكتاب على غيره من هذه الجهة وهذا لا ينافي عدم حصول الظن بما وافق مقتضاه في المسألة الفرعية من جهة اخرى من الظنون الاجتهادية قلت مع ان هذا رجوع عما ذكرنا ولا معنى حصول الظن الاجتهادي بتقديم الخبر العلاجي الخاص تقليده تعبدا من دون ملاحظة ان موافقة المسألة الفقهية له موجب لرجحانها في نفس الامر ومورث لحصول الظن بموافقتها للواقع ام لا والا لما كان عملا بالخبر العلاجي بل يكون حوالة على حصول الظن النفس الامري فلا معنى لاعتبار الجهة وملاحظة الحيثية لانه انما يلائم ارادة العمل بالظن من حيث انه ظن كما لاحظوه في المرجحات الاجتهادية لا التعبد وانما لو انحصر الترجيح في الاخبار المرعية على العمل بمقتضى الخبر العلاجي من جهة عدم حصول الظن من جهة اخرى فرضا فهذا ايضا عمل بالظن الاجتهادي لان الخبر العلاجي ايضا ظن بالفرض سلمنا لكن مقتضى الخبر العلاجي افادة الظن فيما نحن فيه مع قطع النظر عن كونه مقتضيا ايضا فلا يبقى ثمرة في العمل بالخبر العلاجي وايضا ان ذلك يستلزم تخصيص الدليل القطعي العقلي بالظن وهو باطل كما حققنا سابقا انه لا يجوز تخصيصه بالقطعي فضلا عن الظني وذلك لان بناء العمل على اخبار الآحاد من جهة كونه ظن المجتهد مبني على واحد من الادلة القطعية التي ذكرنا في مبحث خبر الواحد فلو عممنا هذا اذا خصصنا جواز العمل بالظن بما لم يقم ظن آخر على عدم حجية هذا الظن وقلنا بان العمل باحد الخبرين المتعارضين في الفروع مع كونه مظنون الصدق في نفس الامر مشروط بعدم كونه مخالفا لمقتضى ما هو اقوى من الاخبار المتعارضة الواردة في علاج التعارض ومخصص به لزم المحذور المذكور مع ان لنا ان نقول لا يحصل الظن

العقلية

اصلا فی الخبر العلاجی ولا یمکننا الحکم بان الخبر الدال علی تقدیم موافق الکتاب قطعا مثلا مظنون الصدق
وراجح العمل فی علاج التعارض بالنسبة الی الخبر الوارد فی ترجیح المشهور علی موافق الکتاب بسبب ان
رواته افقه واعدل واوثق لان المراد فی باب التراجیح فی الفقه والاصول لا بد ان یکون اخبارا بما هو اقرب
الی الحق النفس الامری لا ما هو اقرب بالصدور عن المعصوم اذ لیس کل ما یصدر عن المعصوم موافقا للحق
النفس الامری بل ربما کان من جهة خوف وتقیة وغیر ذلک فکیف یحصل الظن للمجتهد بترجیح ما دل علی تقدیم
ما وافق الکتاب قطعا مع انه یحتمل ان یکون الطرف المخالف فی المسألة الفرعیة مظنون المطابقة لنفس الامر من
جهة القرائن والامارات الاخر اذ المراد بالکتاب هو الاعم مما علم منه ضرورة من الدین والظواهر والحاصل
انا نقول کلما حصل للمجتهد الظن بسبب روایة خاصة لا معارض لها فلا اشکال لکن لو حصل له الظن بحجیة
احد المتعارضین فی المسألة الفقهیة من ای وجه یکون یجب العمل علیه لما قدمناه من الادلة فی وجوب العمل
بالظن علی المجتهد لئلا یلزم ترجیح المرجوح ولغیره من الادلة سواء اقتضی بعض الاخبار الواردة فی علاج التعارض
مع کونه اقوی بحسب السند والدلالة لزوم غیرها من غیره خلافه ام لا واذا تساویا فی نظره فالمظنون هو احدهما
فیتخیر بینهما وان وافق ظنه فی هذه المسألة الفرعیة لواحد من الاخبار الواردة فی العلاج فهو لیس من جهة العمل
بذلک الخبر بل لانه مقتضی ظنه الواجب الاتباع وان کان دلیل حجیتها هو ما استدلوا به اما بما دل علی حجیتها
من حیث هی من الآیات والاجماع فمع ما بینا انه لا یتم ومع تسلیمها انما یدل علی حجیتها فی الجملة وفیه ان حجیة
تلک الاخبار الواردة فی العلاج ایضا لا بد ان یکون هو تلک الادلة ولا یخفی انها لا تدل علی حجیة مطلق
المتعارضات لاستحالة العمل بها فان الدلیل علی تقدیم بعض تلک الاخبار علی بعض وترجیحه فان اعتمدت فی الترجیح
علی بعض تلک الاخبار فحینئذ لانه خبر واحد تثبت حجیته فمع منع شمول الدلیل لذلک ولزوم ترجیح من غیر مرجح فیه انه
قد یستلزم الدور کما لا یخفی وان اعتمدت علی مرجح خارجی فهو لیس الا العمل بظن المجتهد لا الخبر من حیث انه خبر و
هو خروج عن الفرض فالتحقیق فی توجیه هذه الاخبار ان یقال انها وردت فی تعلیم طریقة الاجتهاد فی معرفة حجیة
الخبر وهو افقیة للحق النفس الامری لا مجرد معرفة ما هو صادر عن الامام عن غیره وظاهرها ان المراد منها الاجتهاد
فی اخبار الآحاد لا الاخبار القطعیة وتلک الاخبار ایضا من الادلة الدالة علی ان حجیة اخبارنا ظنیة وما یتوهم
ان ذکر هذه المرجحات فی الاخبار من باب التعبد لا استعلام الترجیح لنفس الامر فهو من الخیالات الفاسدة
التی تقطع السلیقة المستقیمة بفسادها فالحق ان نقول مقتضی تعلیم طریقة الترجیح ملاحظة جمیع الوجوه فوجه اقتصار
الامام ع فی بعضها بواحد من الوجوه انما هو مع فرض التساوی فی سایر وجوه الترجیح وان ذلک الراوی کان محتاجا
الی الوجه الذی اقتصر علیه الامام ع وکل وجه من الوجوه المذکورة مبنی علی داع دعی الیه فلما کان الملاحدة والغلاة
والزنادقة خاصموا دین الله وکتابه قد عیبا هواءهم الی وضع اخبار مخالفة للکتاب والسنة وینسبوها الی
صاحب الشرع لتشویه الدین المبین وترویج طریقة المبطلین فنظر الامام فی العرض علی کتاب الله وسنته
نبیه الی ارشاد جماعة کانوا مبتلین بمعاشرة امثال هؤلاء واستماع اخبارهم ولما کان المخالفون متسلطین
فی زمن الائمة ع وکانوا ع یتقونهم وربما کانوا یفتون موافقا لآرائهم من اجل التقیة فغرضهم فی العرض
علی فتاوی العامة ملاحظة الاحتراز عن الاخبار الموافقة لهم ویظهر منه مراعاة حال الشهرة ولما کثر
من الکذابة والضالة واهل الغفلة والسهو والنسیان فیهم ودخل اخبارهم فی اخبار اصحاب الائمة ع فوضع والغالیة

قاعدة الرجوع

قاعدة الرجوع الی الافقه والاعدل والاورع من جهة ذلک الی غیر ذلک من الوجوه فالاقتصار فی بعض الروایات
بالبعض دون البعض اما بملاحظة حال الراوی واحتیاجه الی تلک القاعدة بالخصوص واما من جهة کون الراوی
مفروض التساوی فی غیره واما روایة عمر بن حنظلة فیمکن ان یقال انه مبنا ما علی ان المتحاکمین لما کان الغالب فیهما
انهما من العوام المقلدین فحکم ع اولا برجوعهما الی رجل عارف من اصحابنا باحکامهم من روایاتهم وامره بالرجوع
الی الافقه الاعدل الاورع الاصدق فی الحدیث علی الاجماع یکفی معونة الفحص عن حاله وحال الحکم اذ الظاهر
من حال مثله انه اخذ بما هو الراجح لمعرفته بحال المشهور وخلافه ثم موافق الکتاب وخلافه وموافق العامة
ومخالفهم وموافقة الاحتیاط ومخالفته فوجود هذه الصفات واجتماعها خصوصا مع الافقهیة یکفی
عن التفحص لا ان المراد انک وان علمت ان جامع هذه الصفات یفتی بالشاذ النادر او بما خالف کتاب
الله مثلا و یقلدهما ایضا فاتبعه وارجع الیه ثم لما فرض الراوی موافقتهما فی الصفات المذکورة فحکم الامام
ع بالرجوع الی اجتهاد المسائل فی الحکم وملاحظة انهما موافق للمشهور المجمع علیه وامرهما بعمله وذلک
ایضا مبنی علی ان الظاهر من المشهور المجمع علیه انه لیس مخالفا للکتاب مثلا ویکفی لک ذلک الاعتماد علیه تبعا
المتعارض عن التفحص عن حال الحکم الا انک وان علمت انه مخالف للکتاب مثلا یجب علیک الاتباع ثم فرض الراوی
التساوی فی ذلک وهکذا وبالجملة الرجوع الی تلک الاخبار فی طریقة الترجیح مما لا یمکن بوجه الاختلاف فاتحادها
فیها بحیث لا یرجی زواله مع ان فیها اشکالا اخر مثل ان الافقهیة والاصدقیة والاورعیة اشتراط اجتماعها فی
الراوی فلا یکفی احدها ومثل ان الورع والصدق لا یستلزم اقربیة ما قاله الی الواقع بل انما یستلزم اقربیة
صدوره عن المعصوم والمقصود فی الترجیح الاول اذ ربما کان الحکم صادرا علی وفق التقیة عن العامة ومنها
واما من سلطان العصر المتقلب وان لم یکن مذهبه فی المسألة موافقا لاحدهم کما ذکروه فی مسألة نجاسة الخمر
بحمل الاخبار الدالة علی الطهارة علی التقیة من جهة ولوع السلطان علی شربها لا من جهة کونها مذهبا للعامة
فان عامتهم علی النجاسة ومثل الاشکال فی معرفة التقیة بالنسبة الی حال کل واحد من الاحکام والرواة والائمة ع
باختلافها بالنسبة الیهم کما عرفت ومثل الاشکال فی موافقة الکتاب وعدمه لان الضرورة بان المستفادة من
الکتاب مما لا یحتاج الی العرض علیها واما الظواهر المختلف فیها فلا یناسب هذه التاکیدات والتشدیدات ان
مخالفها زخرف وباطل سیما بعد القول بجواز بیان الکتاب بخبر الواحد وتخصیصه به وخصوصا عند الاخباریین المنکرة
لحجیة ظواهره القائلین بان تفسیرها انما هو بالاخبار ومع ذلک کله فالاحکام المستنبطة من الکتاب التی یمکن
موازنة الاخبار معها لیس الا اقل قلیل لا یناسب ما ورد فی تلک الاخبار من تقدیم العرض علی کتاب الله فی جواب
الرواة فی الاحکام المختلف فیها نعم ما دل من الآیات علی اصل البراءة والاباحة فهو مما یکثر فروعها فی الاحکام لکن
مخالفة اصل البراءة لیس مما یوجب هذه التاکیدات والتشدیدات بل یجوز مخالفة مقتضیها بخبر الواحد وغیره من
الظنون سیما عند الاخباریة الذین ینکرون حجیته ویقولون بالتوقف والاحتیاط ومثل الاشکال فی لزوم
التوقف والارجاء والعمل بالاحتیاط الوارد فی بعضها لما مر من بطلان القول بوجوب الاحتیاط ولا یجابه الحرج والضیق
ومثل الاشکال فی الامر بالتخییر فی کثیر منها فان اول الامر المستلزم لترجیح المرجوح الا ان یحمل علی صورة التساوی و
العجز عن الترجیح ومثل الاشکال فی ان المسألة الاصولیة لا یثبت باخبار الآحاد وهو لیس بشیء الا ان یرجع الی ما
ذکرنا من ان الدلیل علی العمل بالادلة الظنیة مطلقا هو کونه ظن المجتهد لا الخصوصیة فیتم الکلام کما مر وبالجملة لا یمکن

كون ما ذكر في تلك الاخبار من الوجوه المرجحة في الجملة ولكن لا يتم الاعتماد عليها مطلقا بالترتيب المذكور في بعضها فالمعتمد
هو ما ترجح في نظر المجتهد في الوارد وقد اعترف بعضهم حيث انكر طريقة المجتهدين في الترجيح والاعتماد على الوجوه التي ذكروها
لانه لا دليل على حجية مثل هذه الظنون بل لا بد من الرجوع الى ما ورد في الروايات الواردة في العلاج ثم ذكر
الروايات المختلفة ثم قال اي اختلافها اخذ من كل منها شيئا وقدم بعض تلك المرجحات المذكورة فيها على بعض باجتهاده
وحسب ان ذلك رجوع الى الروايات وغفل من ان هذا ليس عملا بالرواية بل هو عمل باجتهاده فكره عما فر عنه
لانه لا دليل على مطلق الجمع فقال بتقديم العرض على الكتاب لكمال الاهتمام به في الاخبار الكثيرة وضم اليه او
السنة المذكورة في بعضها ثم ملاحظة الصفات المذكورة في رواية ابي حنظلة ان لم يعلم الموافقة والمخالفة — عمر بن حنظلة
ومع التساوي فالترجيح بكثرة الراوي وشهرة الرواية ومع التساوي فبالعرض على روايات العامة الى اخر ما ذكره
ولا يدل على ما ذكره بالخصوص على التفصيل المذكور واحد من الروايات واغرب من هذا ما اختاره بعض الافاضل
من الاخباريين المتاخرين من حمل هذه الاخبار كلها على الاستحباب لاجل اختلافها وورود الاشكالات عليها فقال
ومن تامل فيها وفي قول الصادق عليه السلام انه هو الذي اوقع الاختلاف بين الشيعة لكونه ابقى لهم ولنا علم ان
الاصل هو التخيير في العمل والتوقف في الفتوى ومنع وجوب الترجيح مستندا بانه لم يثبت لزوم التكليف بما هو
الواقع او بما حصل الظن بانه كذلك مع كون الحديث المعارض جائز العمل مظنون الصدق فالمكلف به هو احد الامرين
بعنوان التخيير او التساقط والرجوع الى الاحاديث المطابقة لمقتضى الاصول اقول وما ذكر من قول الصادق
عليه السلام معارض بقولهم ثم كثرت علينا الكذابة والغالية ان الملاعين دلسوا في كتب اصحابنا وقول امير المؤمنين عليه السلام
ان في ايدي الناس حقا وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا وهذه الاخبار مع ما ظهر لنا بالعيان من التشتت
والاختلافات واغتشاش امر الرواة واخبارهم وكتبهم وتلف بعضها ينادي بلزوم التفحص والتنقيد والانتخاب وكذلك
الاخبار الواردة في علاج التعارض دليل على وجوب ذلك هذا كله مع انضمام قاعدة التحسين والتقبيح العقليين و
بطلان التصويب يقتضي لزوم الاجتهاد والترجيح فاذا ورد المتعارضان فلا يمكن العمل بهما معا فلا بد من بذل
الجهد في تحصيل الحق والترجيح لئلا يكون مقصرا في تحصيل الحق والترجيح لئلا يكون قال الفاضل المتقدم من قال
بالتخيير لا يعمل بالمجموع ولا يقول بحقيتهما معا وقد سعى حتى حصل حديثين يجوز العمل بهما لولا التعارض ومع التعارض
فقد رخص الائمة العمل وان كان ما يعمل مخالفا للواقع وبخطائه في نفس الامر وانتم ايضا تقولون بتجويز العمل بخلاف الواقع
لانكم ايضا تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز عن الترجيح وانت بعد ملاحظة ما سبق لا يخفى عليك ما فيه فان هذه
الرخصة ممن يثبت مراد من يحكم بان حديث التخيير في اول الامر من المعصوم دون غيره وان مراده هو التخيير قبل العجز عن
الترجيح ايضا سيما بعد ملاحظة الاخبار الكثيرة الامرة بلزوم الترجيح وكما يجوز لك حمل تلك الاخبار على الاستحباب فلنا
ان نحمل هذا على ما بعد العجز عن الترجيح فما وجه ترجيح ما ذكرت فانا لو سلمنا عنك جواز العمل باحد الخبرين من دون المرجح
في الفروع كيف نسلم عنك في الاصول ولو سلمنا عنك ذلك في الاصول قلنا ان نقدم العمل بوجوب الرجوع الى الترجيح
بمقتضى واحد من الاخبار الدالة عليه وبعد الاخذ به يجب العمل كاختيار احد المجتهدين للمقلد وقد بينا الدليل على وجوب
ترجيح الراجح وبطلان قول منكره في بحث خبر الواحد بقي الكلام في ترجيح الاقوال الثلاثة عند التعادل والعجز عن الترجيح
والاظهر الاشهر المعروف من محققي متقدمي اصحابنا ومتاخريهم التخيير وقيل بالتساقط والرجوع الى الاصل وقيل
بالتوقف والكلام في ذلك ايضا مثل الكلام في اصل الترجيح من عدم جواز الرجوع الى الاخبار في ذلك لتمامها

اختلافها

اختلافها في تادية المقصود فربما حكم منها بالتخيير اولا وربما حكم به بعد العجز عن الترجيح لكنها مختلفة في ان التخيير بعد
اي الترجيح فلا يعرف من الاخبار موضع التخيير الخاص به بحيث يرتفع الاشكال نعم يظهر من كثير منها انه
بعد العجز من الترجيح فاذا حمل المطلق على المقيد يقتضيه الجمع والتخيير بعد العجز لكن ذلك لا يكفي لتمام المقصود وهو
التخيير بعد العجز عن الترجيح الخاص نعم هذه الاخبار مؤيدة للمختار واما ما دل على التوقف فهو لا يقاوم ما
دل على التخيير لكثرتها واوفقيتها بالاصول وعمل المعظم وربما حمل روايات التوقف على زمان يمكن تحقيق الحال
بالرجوع الى الامام عليه السلام كما يستفاد من صريح بعضها حيث قال ارجه حتى تلقى امامك ويقتضي بعضها ان
الامر موسع بعد التوقف حتى تلقى الامام فيكون حاصله انك لا تجزم باحد الطرفين انه حكم الله وان جاز لك العمل بكل
منهما حتى تلقى امامك ويمكن حملها على الاستحباب وربما جمع بعضهم بينهما بحمل التخيير على العبادات والتوقف على
المعاملات كما في رواية ابي حنظلة ولا وجه له لان العبرة بعموم اللفظ مع ان في بعض الروايات الدالة على التوقف
ما يشعر بارادة العبادة بل هو الظاهر منها والحاصل ان هجر جميع اصحابنا المجتهدين لهذه الاخبار في مقام الترجيح
والرجوع الى المرجحات الاجتهادية التي كثير منها يرجع الى ما ذكروه في المرجحات الاخبارية ايضا شاهد قوي على عدم
امكان الاعتماد بشيء من تلك الاخبار في مقام الترجيح ويظهر لك قوة القول بالتخيير عند العجز وضعف القول
بالتوقف بملاحظة ما مر في الادلة العقلية ايضا واما القول بالتساقط والرجوع الى الاصل فهو ايضا ضعيف
لان بعد ملاحظة ورود الشرع والتكليف سيما بعد ملاحظة الاخبار الواردة في انه ما من شيء الا ورد فيه
حكم حتى ارش الخدش وانه مخزون عند اهله وخصوصا بعد ملاحظة الاخذ بالتراجيح من الاخبار المعارضة عند
امكان الترجيح وامكان وجود المرجح لما نحن فيه وقد خفي علينا نحصل الظن بان حكم الله في هذه المادة الخاصة هو مقتضى
احدى الامارتين الى اصل البراءة خصوصا بعد ملاحظة الاخبار الواردة في التخيير وفي ان الاختلاف منا وانه ابقى
لنا ولكم فلا يجوز ترك المظنون نعم اصل البراءة يقتضي عدم التكليف بواحد معين منهما معين وكيف كان فالمذهب
هو التخيير هذا الكلام في الاخبار واما سائر الادلة فان وقع بين ايتين من كتاب الله فان كان بينهما عموم وخصوص
او اطلاق وتقييد يعمل بهما بمقتضى ما مر فيقيد ويخصص ان امكن ويحصل ناسخا ومنسوخا ان لم يمكن كذلك
فان علم التاريخ ولم يمكن الجمع بينهما بوجه على النهج الذي بيناه في معنى الجمع فالمقدم منسوخ والمتاخر
ناسخ وان لم يعلم التاريخ ولم يحصل المرجح بوجه من جهة قوة الدلالة وضعفها واعتضاد باحدهما بدليل
اخر فالمختار التخيير وكذا الكلام في الكتاب والسنة المتواترة النبوية واما لو كان من الائمة عليهم السلام
فلاجل احتمال التقية يمكن تقديم الكتاب مع انتفاء احتمال قطعية المراد من السنة وظنية الكتاب فلا ريب
في تقديم السنة ومع ظنية دلالة السنة فهو ايضا مثل سنة النبوية الا في احتمال النسخ واما بين الكتاب وخبر
الواحد فقد عرفت حال العام والخاص منهما واما غيرهما فالكتاب مقدم مطلقا والاجماع المنقول كخبر الواحد وكذلك
الاستصحاب واما التعارض بين خبر الواحد والاجماع المنقول فلا يبعد ترجيح الخبر لانه منوط بالحس والاجماع
بالحدس والاول ابعد عن الزلل ومع فرض التساوي فحكمها تعارض الخبرين واما الاجماعان القطعيان فقد مر انه
امكانه وكذا الاجماعان الظنيان فيلاحظ فيهما موافقة العامة ومخالفتهم ومع ابهامه فيرجع الى المرجحات الخارجية
واما التعارض بين الاستصحابين فيلاحظ فيه الاصل الثابت فيهما وملاحظة رجحان الدليل الذي يثبت اصل الحكم
المستصحب منه بوجه الرجحان وكذا تفاوت الادلة على حجيتها كما اشرنا اليه في محله وكذلك يلاحظ اعتضاد كل منهما

بالاصل او بدليل اخر وهكذا ومع التساوي وعدم امكان الترجيح وعدم امكان اعمالهما كما في بعض الصور التي اشرنا
اليها فالتخيير واما التعارض بين الاصل والظاهر المتداول في السنة الفقهاء والاصوليين وقد فصّل الشهيد الثاني
رحمه الله في تمهيد القواعد تفصيلا وقال ان الظاهر ان كان حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار
فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن
ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى الاصل
وتارة يتخرج في المسئلة خلاف فمن امثلة الاول اثبات شغل ذمة المدعى عليه بالبينة واخبار ذي اليد بطهارة
ما في يده بعد العلم بنجاسته او بالعكس ومثل الاخبار بلوغ الظل في موضع يعلم منه دخول الظهر لا الاخبار
بنفس الظهر ومن امثلة الثاني باخر الاكل في شهر رمضان مع الشك في طلوع الفجر وثياب من لا يتوقّى
النجاسة الى غير ذلك مما لا يبعد ومن امثلة الثالث ان يشك بعد الفراغ من الصلوة او الطهارة في فعل
من افعالها فان الظاهر وقوعها على الوجه المامور به والعمل بظن دخول الوقت مع عدم امكان تحصيل العلم
وتزويج امراة المفقود بعد الفحص اربع سنين على التفصيل المعهود الى غير ذلك ومن امثلة الرابع غسالة
الحمام وطين الطريق اذ الاغلب على الظن نجاسته وطهارة ما في ايدي المخالفين من اللحم والجلد والمشهور في
الاول النجاسة وفي الثاني والثالث الطهارة انتهى وفيما ذكره تامل فان الخلاف والوفاق في المقامات
غير مطرد والتحقيق ان الادلة الشرعية رافعة للاصل والقول بان الاصل مقدم على الظاهر فيما ليس من
الظهور من غير الادلة الشرعية المعهودة مما ذكرنا غير ظاهر بل الاظهر فيه ايضا تقديم الظاهر الا ما
اخرجه الدليل وما يقدم فيه الظاهر على الاصل في الشريعة غير محصورة منها ما ذكرنا وان كان تقديم الاصل
على الظاهر ايضا كثيرة سيما في ابواب الطهارة والنجاسة والاحداث والحق ان غالب المذكورات مما ثبت عليه
الدليل بالخصوص في الموارد في تقديم كل منهما على الاخر ولذلك اختلفوا في بعضها لتعارض ادلة
الطرفين كغسالة الحمام وما في ايدي المخالفين من اللحوم والجلود فينحصر الثمرة فيما خلا الطرفان عن دليل
خارجي وقد مر التفصيل في مبحث الاجتهاد والحاصل ان المعيار في الترجيح هو ما يحصل به الظن فاذا حصل
ظن المجتهد بترجيح احد الطرفين فهو المتبع سواء كانت من الادلة المعهودة او من الظهور الحاصل بسبب العرف
والعادة والقرائن وحجية هذه الظنون مع انه لا مناص عنه كما حققناه في محله مستفاد من تتبع الاخبار
وتضاعيف المسائل الشرعية ثم ان المرجحات في الادلة المتعارضة قد يتركب ويختلف فلا بد من ملاحظة
المجموع وموازنة بعضها مع بعض والتزام الراجح وترك المرجوح رجّح الله حسناتنا في ميزان المحاسبة
على السيئات ولقّننا حجتنا يوم يسئلنا عن تقصيرنا وعما قارفناه من الخطيئات وكتب ما
اثبتناه في هذه الصفحات في صحايف الحسنات واقالنا بها الزلات والعثرات ونفعنا بها و
جميع المؤمنين انه ولي الخيرات وغافر الخطيئات وصلى الله على محمد واهل بيته الطاهرين المطهرين
عن الانجاس والادناس افضل الصلوات قد فرغ مؤلفها الفقير الى الله الغني الدائم ابن الحسن الجيلاني
ابو القاسم في بلدة المؤمنين قم في سلخ الربيع الثاني من شهور سنة الف ومائتين وخمس حامدا
مصليا مسلما والحمد لله رب العالمين من مِنن الله سبحانه وعظائم نعمائه ان وفقني
لاتمام هذه النسخة الشريفة اللطيفة في العشر الثالث في الشهر الخامس من السنة العاشرة من العشر

(هامش: نسخه بدل: الارجاس)

الثامن

الثامن من المائة الثالثة عشر [illegible] الهجرة النبوية المصطفوية على هاجرها الاف التحية والصلوة والثناء
الزكية في زمان دولة [illegible] العصر [illegible] صلوات الله وسلامه عليه وعلى ابائه
الطاهرين [illegible]

[illegible] السلطان [illegible] ناصر الدين شاه [illegible]
[illegible] السلطنة [illegible] محمد [illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible] محمد [illegible] احمد
[illegible] محمد [illegible]
صورة انطباع [illegible]
سنه ١٢٧٥

م م
م